Zur

Entwicklungsgeschichte der Metaphysik Schopenhauers.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doctorwürde von der philosophischen Fakultät

der

Königl. Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin

genehmigt

und

nebst den beigefügten Thesen öffentlich zu verteidigen

am 12. August 1897

von

Theodor Lorenz

aus Erfurt.

Opponenten:

Herr cand. theol. **Johannes Heinzelmann.**
Herr cand. phil. **Johannes Speck.**
Herr Dr. phil **Victor Heyfelder.**

Leipzig 1897.

Vorliegende Abhandlung
erscheint gleichzeitig im Verlag von BREITKOPF & HÄRTEL, Leipzig.

Meinen lieben Eltern

in Dankbarkeit gewidmet.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41535723_0131

Einleitung.

Schopenhauer ist geneigt, entwicklungsgeschichtliche Betrachtungen abzulehnen. Bekanntlich tadelt er Lamarck, weil derselbe eine „zeitliche" Entwicklung der Reihe der Lebewesen angenommen habe; die Geschichte möchte er überhaupt aus der Reihe der Wissenschaften gestrichen wissen. Man hat hiermit die Behauptung in Zusammenhang gebracht, in der Philosophie Schopenhauers selbst habe keine Entwicklung stattgefunden. Sein Biograph Gwinner äußert sich in diesem Sinne[1]: „Wie Minerva aus Jupiters Haupt, sprang, nachdem er von Kants Geist befruchtet war, sein System aus dem seinigen, sodaß diesem System, sowohl seiner Entstehung, als seinem Inhalte nach, beinahe jede Entwicklung fehlt, und alle auf dem Begriff eines Prozesses beruhenden Wissenschaften, wie die historischen, seinem Urheber zeitlebens heterogen geblieben sind." Die feindselige Haltung Schopenhauers gegen diese Wissenschaften ist wohl aus einem andern Grunde herzuleiten[2]; jedenfalls aber geht Gwinner zu weit, wenn er dem System Schopenhauers „beinahe jede Entwicklung" abspricht. Soviel wird allerdings zuzugeben sein, daß es sich bei Schopenhauer nicht um zeitlich so ausgedehnte und scharf zu sondernde Entwicklungsphasen handelt, wie etwa bei Kant. Hugo Liepmann hat im allgemeinen Recht, wenn er behauptet[3], die einzige Entwicklung, von der man bei Schopenhauer reden könne, liege zwischen der Dissertation (1813) und dem Hauptwerk (1818). Die späteren Schriften bringen in der That nichts eigentlich Neues. Doch kommen auch sie insofern in Betracht, als sie häufig durch konsequente Weiterentwicklung einzelner Gedanken Licht auf die früheren Perioden werfen. Innerhalb jenes Zeitraumes von

[1] Gwinner, Schopenhauers Leben. 2. A. 1878. S. 24.
[2] Vgl. S. 25, Anm. 2.
[3] Allgem. deutsche Biographie XXXII, 336.

1813—1818 aber lassen sich, wie mir scheint, sehr beträchtliche Wandlungen im Denken Schopenhauers konstatieren, welche der Fixierung des Systems im Hauptwerk vorangingen. Schon aus den Widersprüchen, die sich in diesem finden, kann man schließen, daß es nicht in einem Guß entstanden ist. Man hat auch schon versucht, verschiedene Gedankenreihen innerhalb des Systems zu scheiden[1]. Doch sind dabei, soviel ich sehe, die Aufzeichnungen unbenutzt geblieben, die wir von Schopenhauer aus den Jahren 1812—1818 besitzen[2]. Schopenhauer zeichnete, als er merkte, daß sich in seinem Kopfe eine Philosophie zu bilden begann, seine Einfälle auf — in der Reihenfolge, in welcher sie sich einstellten. Von Anfang an hatte er die Absicht, diese einzelnen Gedanken später in seinem System zu vereinigen; im Jahre 1813 schrieb er[3]: „Zufall, Beherrscher dieser Sinnenwelt! laß mich leben und Ruhe haben noch wenige Jahre! denn ich liebe mein Werk, wie die Mutter ihr Kind. — — — Gehe ich aber früher unter in dieser eisernen Zeit, o so mögen diese unreifen Anfänge, diese meine Studien der Welt gegeben werden, wie sie sind, und als was sie sind: dereinst erscheint vielleicht ein verwandter Geist, der die Glieder zusammenzusetzen versteht und die Antike restaurirt." Das Vertrauen, es werde sich aus diesen Aphorismen ein widerspruchsloses Ganzes bilden lassen, schöpfte Schopenhauer aus dem Bewußtsein, daß alle diese Gedanken einem einzigen Kopfe entstammten. „Ich schreibe auf, unbekümmert, wie es zum Ganzen passen wird: denn ich weiß, es ist alles aus einem Grund entsprungen." So fährt er in derselben Aufzeichnung fort,

[1] Vgl. Ernst Lehmann, Die verschiedenartigen Elemente der Schopenhauerschen Willenslehre. Straßburg 1889. — Rudolf Lehmann, Schopenhauer. Berlin 1894 (besonders im Abschnitt: „Die Methode Schopenhauers".)

[2] Sie füllen in dem von der kgl. Bibliothek in Berlin aufbewahrten handschriftlichen Nachlaß Schopenhauers als „Erstlings-Manuskripte" 2 Bände (Nr. 19 und 20). Ausführliche bibliographische Nachrichten gibt E. Grisebach in seiner Edition des Nachlasses (bei Reclam) Bd. IV, S. 415 ff. Seine Ausgabe erstreckt sich aber mit einigen Ausnahmen nur auf dasjenige, was vorher Frauenstädt an verschiedenen Orten zerstreut publiziert hatte, und diese Auswahl wird naturgemäß nicht in chronologischer, sondern in sachlicher Ordnung gegeben. Der kgl. Bibliothek habe ich die Benutzung der Manuskriptbücher selbst zu danken. Bei Zitaten verweise ich, soweit ich sie in der Grisebachschen Edition fand, auf diese; im andern Falle gebe ich die Buchstabenbezeichnung und Datierung an, welche der betreffende Bogen in den Manuskriptbüchern trägt.

[3] N IV, 338. — Seitenzahlen ohne Titelnennung beziehen sich auf Grisebachs Ausgabe der „Sämtl. Werke". Die vier Bände seiner Edition aus dem handschriftlichen Nachlaß werden — wie hier — durch „N" bezeichnet.

indem er das Wachsen des Systems in seinem Geiste mit dem Wachsen des Kindes im Mutterleibe vergleicht. Daß es gefährlich war, sich bei diesem Vertrauen zu beruhigen, liegt auf der Hand; und daß in der That Schopenhauer dieser Gefahr nicht immer entging, als er 1817 „das Ganze in zusammenhängendem Vortrag für andre faßlich zu machen begann“[1], das zeigen die Widersprüche, die in seinem System zu finden sind. Der Doppelsinn mancher von ihm gebrauchter Ausdrücke täuschte ihn wohl selbst oft über Widersprüche hinweg, welche durch die Vereinigung heterogener Gedankenreihen entstanden. Jene „Erstlingsmanuskripte“ geben nun einigen Anhalt, die zeitliche Ordnung zu ermitteln, in welcher sich solche verschiedene Gedankenreihen bildeten, da Schopenhauer die Reihenfolge der einzelnen Bogen — sie waren noch nicht gebunden, als er sie in Gebrauch nahm — durch Zahlen und Buchstaben bezeichnet, auch Ort und Jahr der Abfassung auf ihnen vermerkt hat. Die vorliegende Arbeit will ein Versuch sein, einige Hauptzüge dieser Entwicklung festzustellen.

Im Mittelpunkte der Untersuchung soll der Satz stehen, den Schopenhauer selbst in der Einleitung zu seiner Schrift „Über den Willen in der Natur“ als den „Kern- und Hauptpunkt“, als die „eigentliche Metaphysik seiner Lehre“ bezeichnete: „Das was Kant als Ding an sich der Erscheinung — — — entgegensetzte, — — — ist der Wille.“ Für diesen Hauptsatz seiner Philosophie wollte Schopenhauer in der genannten Schrift „fremde und empirische Bestätigungen“ beibringen; mit ihrer Veröffentlichung brach er sein entrüstetes „siebzehnjähriges Schweigen“, nachdem er auf eine Anfrage nach dem Absatz seines Hauptwerkes von seinem Verleger sehr ungünstige Antwort erhalten hatte[2]. Schon in der Vorrede zum Hauptwerke hatte er geäußert: „Was durch dieses Buch mitgeteilt werden soll, ist ein einziger Gedanke“ — offenbar im Hinblick auf eben diesen Satz: „Der Wille ist das Ding an sich“.

Einen Anhalt, die Entstehung dieses „Dogmas“ im Denken Schopenhauers zu datieren, könnte man dem Briefe entnehmen, in welchem er sein Hauptwerk dem Verleger Brockhaus in Leipzig anbietet. An diesen schreibt er am 28. März 1818 u. a.: — — „Mein Werk ist eine im höchsten Grad zusammenhängende Gedankenreihe, die bisher noch nie in irgend eines Menschen Kopf gekommen; — — — dieselbe war, dem

[1] Brief vom 28. März 1818 an Brockhaus.
[2] Gwinner a. a. O. S. 438.

Wesentlichen nach, schon vor vier Jahren in meinem Kopfe vorhanden" u. s. w. Hiernach würde man die Entstehung jenes metaphysischen Hauptsatzes in das Jahr 1814 setzen können. Denn wenn die Ausführung desselben nach Schopenhauers eigner Angabe den eigentlichen Inhalt des Hauptwerks ausmacht, so wird er zu identifizieren sein mit dem „Wesentlichen der im höchsten Grad zusammenhängenden Gedankenreihe", wovon hier im Briefe die Rede ist. Sicher zu stellen ist aber diese Datierung durch Heranziehung jener Aufzeichnungen aus den Jahren 1812—1818. Hier findet sich in der That die Bezeichnung des „Willens" als „Ding an sich" zuerst auf den im Jahre 1814 in Dresden geschriebenen Blättern. Es stimmt damit auch überein, wenn Schopenhauer in einer zu seinen damaligen Aufzeichnungen später hinzugefügten Randbemerkung sagt: „Diese zu Dresden in den Jahren 1814—1818 geschriebenen Blätter zeigen den Gährungsprozeß meines Denkens, aus dem damals meine ganze Philosophie hervorging" (N IV, 416).

Schopenhauers Dissertation, die Abhandlung „Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde", war im Jahre 1813 bereits gedruckt. Bei ihrer Abfassung war also jenes Hauptdogma noch nicht vorhanden, wenn die vorstehenden Darlegungen gelten. Der hier in Frage kommende erkenntnistheoretisch-metaphysische Standpunkt der genannten Abhandlung soll im ersten Kapitel eingehend untersucht werden. Das Resultat mag gleich angedeutet sein: es wird sich ein durch G. E. Schulze, den Göttinger Lehrer Schopenhauers, beeinflußter skeptischer Phänomenalismus ergeben. Außer der Dissertation selbst wird die Untersuchung gleichzeitige Aufzeichnungen aus dem handschriftlichen Nachlasse zu benutzen haben.

Fast ausschließlich kommen sodann diese Manuskripte für das zweite Kapitel in Betracht, in welchem zu zeigen ist, wie sich von jenem Skeptizismus aus allmählich Schopenhauers Metaphysik bildete. Die ersten Keime einer solchen gehen schon der Abfassung der Dissertation parallel. Doch ist hier noch kein Anschluß an Kants Lehre vom „Ding an sich" zu konstatieren, sondern eine Anlehnung an die Platonische Ideenlehre. Erst im Jahre 1814 nahm Schopenhauer den Kantischen Begriff „Ding an sich" in sein Denken auf. Es wird darzulegen sein, auf welche Weise er ihn mit der Platonischen Ideenlehre vereinigte, und wie er bald darauf zur Formulierung des Satzes kam: „Der Wille ist das Ding an sich."

Von nun an trat der Einfluß Platons auf die sich gestaltende Metaphysik Schopenhauers mehr und mehr zurück hinter den Kants, indem das „Ding an sich" in den Vordergrund gerückt wurde. Durch die Behauptung, der „Wille" sei „Ding an sich", wurde die von Kant geleugnete Erkennbarkeit des letzteren postuliert. In diesem Zusammenhange entstand eine andre Gedankenreihe, welche mit jener von Platon ausgegangenen nicht widerspruchslos zu vereinigen war. Da nun Schopenhauer diese trotzdem nicht fallen ließ, wurde die konsequente Durchführung der andern Gedankenreihe gehemmt. Diesen Widerstreit darzulegen, ist Aufgabe des dritten Kapitels.

Erstes Kapitel.

Der erkenntnistheoretisch-metaphysische Standpunkt der Abhandlung „Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde" (1813).

§ 1.

Schopenhauers Äußerungen über das Verhältnis seiner Dissertation zum Hauptwerk.

In der Vorrede zum Hauptwerk bezeichnet Schopenhauer seine Dissertation als „Propädeutik und Einleitung" in dasselbe, ohne welche sein Verständnis nicht möglich sei. Bei dieser Gelegenheit spricht er aus: „Ich könnte jetzt dem Inhalt jener Abhandlung eine etwas bessere Darstellung geben, zumal indem ich sie von manchen aus meiner damaligen zu großen Befangenheit in der Kantischen Philosophie herrührenden Begriffen reinigte, als da sind Kategorien, äußerer und innerer Sinn und dergl." Die nötigen Änderungen betreffen seiner Ansicht nach nur Nebensachen, und ihre Berichtigung soll sich „durch die Bekanntschaft mit dem Hauptwerk in den Gedanken des Lesers ganz von selbst machen." Aus diesen Äußerungen scheint zu folgen, daß die Grundanschauungen Schopenhauers seit der Abfassung jener Abhandlung keine Veränderung erlitten hatten. Er sagt ausdrücklich: „Auch dort stehen jene Begriffe nur noch, weil ich mich bis dahin nie eigentlich tief mit ihnen eingelassen hatte, daher nur als Nebenwerk und ganz außer Berührung mit der Hauptsache."

Werfen wir zunächst einen Blick auf Schopenhauers Stellung zu den Kategorien! In der ersten Auflage der Dissertation ließ Schopenhauer noch sämtliche 12 Kategorien Kants gelten, später nur noch die der Kausalität. Es ist zu bemerken, daß er in der Dissertation die 12 Kategorien doch nicht bloß „stehen ließ", sondern ausdrücklich verteidigte. „Nichts anderes", sagte er, „als die Tafel der Urteile, konnte den

richtigen Leitfaden abgeben zur Auffindung der Kategorien"[1]. Wie fest er dieselben aber mit seinem Denken verbunden hatte, zeigt sich vor allem darin, daß sein Beweis für die Apriorität des Kausalgesetzes, den er in der Dissertation zuerst ausführte, nur durch Benutzung der übrigen Kategorien vor einem Widerspruch bewahrt blieb, während ein solcher in den späteren Schriften, in welchen die übrigen Kategorien fallen gelassen waren, leicht zu konstatieren ist. Schopenhauer bestritt in jener ersten Abhandlung den Beweis Kants für die Apriorität des Kausalgesetzes und fuhr dann fort[2]: „Indessen läßt sich auch allerdings ein Beweis, wie Kant ihn will, nämlich die Nachweisung, daß die Erfahrung nur durch Vermittlung des Gesetzes der Kausalität möglich sei, führen, auf folgende Weise. Nur *ein* Objekt ist uns *unmittelbar* gegeben, der *eigne Leib*. Nun ist nicht einzusehen, wie wir über diese Vorstellung hinaus zu den andern Objekten im Raum gelangen, als mittelst Anwendung der Kategorie der Kausalität. — — Von der Veränderung im Auge, Ohr oder jedem anderen Organ wird auf eine Ursach geschlossen, und solche wird im Raum dahin, von wo ihre Wirkung ausgeht, als das Substrat dieser Kraft gesetzt. — — Daß wir jenes Schlusses uns nicht bewußt sind, macht keine Schwierigkeit." In der 2. Auflage (1847) machte Schopenhauer selbst gegen diese Darlegungen, namentlich gegen den Satz, der Leib sei das „unmittelbare Objekt", folgendes geltend: „Obwohl die Wahrnehmung seiner *Empfindungen* eine schlechthin *unmittelbare* ist, so stellt doch der *Leib selbst* sich dadurch noch gar nicht als Objekt dar; sondern soweit bleibt alles noch subjektiv, nämlich Empfindung. Objektiv, also als Objekt wird auch er allein *mittelbar* erkannt, indem er sich im Verstande als erkannte Ursache subjektiv gegebener Wirkung und eben dadurch objektiv darstellt; welches nur dadurch geschehen kann, daß seine Teile auf seine eignen Sinne wirken, also das Auge den Leib sieht, die Hand ihn betastet u. s. f." (III, 100 f.). Kurz, zur Anschauung aller räumlichen Objekte, also auch des eignen Leibes, gelangt man nach den Ausführungen dieser 2. Auflage[3] nur dadurch, daß man sie (durch einen unbewußten Schluß) als *Ursache* der „subjektiven" *Empfindungen* auffaßt. Damit widersprach aber Schopenhauer sich selbst: der Satz vom

[1] „Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde" 1. Auflage 1813. S. 84.

[2] Ebenda S. 53 f.

[3] Vgl. § 21—22.

Grunde soll ja nur zwischen „Objekten“ gelten, nie zwischen „Objekt“ und „Subjekt“. Sehr deutlich wird dies durch einige Sätze des zwischen den beiden Auflagen der Dissertation liegenden Hauptwerks, in welchem Schopenhauer den Leib noch als „unmittelbares Objekt“ gelten läßt. Hier sagt er: „Man hüte sich vor dem großen Mißverständnis, daß, weil die Anschauung durch die Erkenntnis der Kausalität vermittelt ist, deswegen zwischen Objekt und Subjekt das Verhältnis von Ursach und Wirkung bestehe; da vielmehr dasselbe immer nur zwischen unmittelbarem und vermitteltem Objekt, also immer nur zwischen Objekten stattfindet“ (I, 45). Hiergegen aber war nun eben jener spätere Einspruch berechtigt, der Leib als räumliches „Objekt“ sei uns nicht unmittelbarer gegeben, als alle andern Körper; unmittelbar gegeben seien nur die Empfindungen. In der 1. Auflage der Dissertation dagegen war Schopenhauer diesen Widersprüchen durch Heranziehung der übrigen Kategorien aus dem Wege gegangen. Der Leib, das „unmittelbare Objekt“, wird nach dieser Darstellung ebenso wie die übrigen Körper, die „mittelbaren Objekte“, zum „Objekt“ erst durch die (unbewußte) Anwendung von „Kategorien“ auf die „subjektiven Empfindungen“ — aber nicht durch die Anwendung der Kategorie der Kausalität, wie jene, sondern durch Anwendung anderer Kategorien. „Das unmittelbare Objekt selbst“, sagt hier Schopenhauer[1], „wird erst durch die Anwendung der Kategorien der Einheit, Subsistenz, Realität u. s. w. zum Objekt“ — — — — ohne Anwendung dieser Kategorien „bliebe es bei der bloßen Empfindung“. „Die Erkenntnis der vermittelten Objekte aber fängt nun mit der Kategorie der Kausalität an, geht von dieser aus.“ — Sicherlich ist diese frühere Darstellung, nach welcher die sinnliche Anschauung des eignen Leibes auf einem ganz andern psychischen Wege zustande käme, als die aller andern Körper, psychologisch noch weniger haltbar, als die spätere mit ihrem unbewußten Schließen von der Wirkung auf die Ursache. Aber sie erklärt uns den Widerspruch, welcher dem Aprioritätsbeweis in den spätern Schriften anhaftet, die nur noch die Kategorie der Kausalität gelten lassen.

Ist hiernach schon die Ablehnung der übrigen Kategorien eine wichtigere Wandlung im Denken Schopenhauers, als er selbst zuzugestehen scheint, so gilt dies in noch höherem Maße hinsichtlich des andern Punktes,

[1] „Über die vierfache Wurzel“ u. s. w. 1. Aufl. S. 54.

den er erwähnte: hinsichtlich seiner Abwendung von Kants Lehre vom „innern und äußern Sinn". Die Veränderung seines Standpunktes bestand hier in der Ablehnung des „innern Sinns": „Als Organ des Selbstbewußtseins hat man auch einen innern Sinn aufgestellt, der jedoch mehr in bildlichem, als im eigentlichen Verstande zu nehmen ist, denn das Selbstbewußtsein ist unmittelbar" (III, 390 f.). Er berief sich Kant gegenüber, der die Erkennbarkeit des „Dings an sich" leugnete, für seine Metaphysik eben darauf, daß der Wille uns nicht durch einen „Sinn" vermittelt gegeben sei, wie die Körperwelt, sondern „ganz unmittelbar", daher nicht als „Erscheinung", wie jene, sondern als „Ding an sich". Stand er also in seiner Dissertation in dieser Frage noch auf der Seite Kants, erkannte er den „innern Sinn" noch an, so könnte man schon hieraus folgern, daß er damals das „Ding an sich" gleich diesem für unerkennbar hielt, indem er auch im „Willen" als dem Objekt des „innern Sinns" nicht ein „Ding an sich" sondern eine „Erscheinung" sah. Bevor jedoch (in § 3) diese in der Dissertation herrschende Auffassung des „Willens" als „Erscheinung" weiter verfolgt wird, soll (in § 2) unabhängig davon der Nachweis dafür geliefert werden, daß in der That Schopenhauer damals das „Ding an sich" noch als ein unerkennbares x ansah.

Einstweilen ist ersichtlich, daß weder die „Kategorien", noch der „innere und äußere Sinn" Begriffe sind, von denen die Abhandlung „gereinigt" werden könnte, ohne daß ihr Inhalt tangiert würde. Sehr bemerkenswert ist es, daß auch Schopenhauer selbst nicht imstande war, die Berichtigungen, die sich doch „in den Gedanken des Lesers ganz von selbst machen" sollten, in der späteren Auflage der Abhandlung vorzunehmen, ohne die Einheit derselben zu zerstören und Widersprüche hineinzubringen, wie ein solcher im Beweis für die Apriorität des Kausalgesetzes bereits aufgezeigt wurde. Er selbst fühlte das sehr wohl und sprach es in der Vorrede zur 2. Auflage deutlich genug aus: „Es ist leicht abzusehen, daß ein in dieser Art und nach so langer Zeit nachgebessertes Werk nimmermehr die Einheit und Abrundung erlangen konnte, welche nur denen zukommt, die aus einem Gusse sind" (III, 11). „Vielleicht mancher wird den Eindruck erhalten, wie wenn ein Alter das Buch eines jungen Mannes vorliest, jedoch es öfter sinken läßt, um sich in eignen Exkursen über das Thema zu ergehen" (III, 10).

§ 2.

Das „Ding an sich" in der Dissertation.

Das „Ding an sich" stand im Mittelpunkt der Erörterungen der ersten Philosophen, die sich an Kant anschlossen. Zu ihnen gehört G. E. Schulze, der 1810 in Göttingen Schopenhauers Lehrer war und ihn zuerst auf Kant hinwies. Schopenhauer selbst hat diese Angabe gemacht. Als sich J. E. Erdmann im Jahre 1851 von ihm Mitteilungen über seinen Bildungsgang erbat, um sie für sein (2 Jahre später erschienenes) Werk „Entwicklung der deutschen Spekulation seit Kant" zu verwerten, schrieb ihm Schopenhauer hinsichtlich seiner Göttinger Studentenzeit u. a., er habe „den weisen Rat G. E. Schulzes befolgt, seinen Privatfleiß fürs erste ganz Platon und Kant zuzuwenden, und bis er diese bewältigt haben würde, keinen andern, namentlich nicht Aristoteles und Spinoza anzusehen"[1]. Von hier aus betrachtet erscheint es a priori wahrscheinlich, daß die Auffassung, welche die Kantische Philosophie durch G. E. Schulze erfuhr, nicht ohne Einfluß auf Schopenhauers Stellungnahme gewesen ist. Diese Vermutung bestätigt sich bei näherer Prüfung namentlich inbetreff der Lehre vom „Ding an sich".

G. E. Schulze hatte in seinem zum teil gegen Reinhold, zum teil gegen Kant gerichteten „Aenesidemus" besonders zwei Lehren Kants angegriffen: die von der Apriorität des Kausalgesetzes und die vom „Ding an sich". In jener Frage trat er auf die Seite Humes, in dieser auf die Berkeleys. Ebenso wie er, griff nun auch Schopenhauer Kant in diesen zwei Punkten an. Auch er bestritt in seiner Dissertation den Beweis Kants für die Apriorität des Kausalgesetzes, allerdings auf eine andre Art, als Schulze, aber doch wohl von ihm angeregt; in der 2. Auflage wies er am Schlusse seiner Polemik auch auf Schulze hin und forderte auf, dessen Kritik des Kantischen Aprioritätsbeweises mit der seinigen zu vergleichen (III, 109). Schopenhauer blieb aber keinen Augenblick bei dem negativen Resultate stehen, wie Schulze, sondern ersetzte den widerlegten Beweis sofort durch einen eignen, von dem im vorigen Paragraphen die Rede war. Ganz ähnlich ist das Verhältnis zwischen Schulze und Schopenhauer hinsichtlich des andern Streitpunktes: der Lehre vom „Ding an sich". Doch war hier die Beeinflussung stärker und

[1] Gwinner a. a. O. S. 82. Vgl. J. E. Erdmann, Entwicklung der deutschen Spekulation seit Kant. Lpz. 1853 II. Teil S. 382.

nachhaltiger — stärker, insofern sich Schopenhauer in der Art seiner Polemik ganz und ausdrücklich an Schulze anschloß; nachhaltiger, insofern er verhältnismäßig lange bei dem negativen Resultate Schulzes stehen blieb.

Zunächst ist Schulzes Stellung zum „Ding an sich" etwas näher zu charakterisieren. Sodann soll dargelegt werden, inwieweit die Philosophie Schopenhauers stets unter dem Einfluß Schulzes geblieben ist. Endlich ist dann zu zeigen, daß Schopenhauers Standpunkt zeitweilig, und zwar noch bei der Abfassung seiner Dissertation, hinsichtlich des „Dings an sich" mit dem seines Lehrers völlig identisch war.

Schulze erklärte[1], der Idealismus Berkeleys sei durch die Kritik der reinen Vernunft nicht widerlegt. Dieselbe behaupte, um den Idealismus zu widerlegen, was dieser nie geleugnet habe, und leugne, was er nie behauptet habe. Der Satz der Kritik, daß wir die Dinge nicht an sich, sondern nur nach den Erscheinungen kennen, die wir davon haben, sei eben das, was der Idealismus in Ansehung der Körperwelt behaupte. Auch gestehe der Idealismus die Behauptung der Kritik zu, daß das empirische Bewußtsein unsres Daseins in der Zeit mit dem Bewußtsein eines Verhältnisses unsres Daseins zu etwas Beharrlichem außer uns verbunden sei. Nur leite er das Bewußtsein beharrlicher Gegenstände im Raum nicht von der reellen Wirksamkeit äußerer Dinge, sondern von der Wirksamkeit der Gottheit auf unser Gemüt ab. Die Vernunftkritik gerate mit sich selbst in Widerspruch, indem sie erst jede Erkenntnis von Dingen an sich leugne und die Anwendung aller Kategorien auf dieselben verbiete, und dann gleichwohl das „Ding an sich" als Ursache der Materie unserer sinnlichen Erkenntnisse bezeichne. — Schulze wies also „den reinen Idealismus als die Konsequenz des Kantischen Kritizismus nach"[2]. Sein eigner Standpunkt war diesem Berkeleyschen Idealismus nahe verwandt. Er bezeichnet sich als Skeptiker — „Aenesidemus" will „die Sache des Skeptizismus gegen die Anmaßungen der kritischen Philosophie verteidigen"[3]; definiert wird aber der Skeptizismus als „die Behauptung, daß in der Philosophie weder über das Dasein und Nichtsein der Dinge an sich und ihrer Eigenschaften, noch auch über die Grenzen der menschlichen Erkenntniskräfte etwas nach

[1] „Aenesidemus oder über die Fundamente der Elementarphilosophie" (1792) S. 267—272. 294 ff.

[2] Zeller, Geschichte der deutschen Philosophie 1875. S. 472.

[3] „Aenesidemus" S. 17.

unbestreitbar gewissen und allgemein gültigen Grundsätzen ausgemacht worden sei“ [1]. Der Unterschied zwischen Berkeley und Schulze bestand also hinsichtlich des „Dinges an sich“ nur darin, daß ersterer seine Existenz verneinte, letzterer sie für unbewiesen erklärte.

Schopenhauers Metaphysik verleugnet nirgends die Beeinflussung durch diesen Schulze-Berkeleyschen Idealismus. „Die Welt ist meine Vorstellung“ — dieser Satz, den Schopenhauer an die Spitze seines Hauptwerks stellt, und dessen abstrakte Fassung ihm als das Kennzeichen der „philosophischen Besonnenheit“ gilt, könnte ebenso bei Berkeley stehen. Schopenhauer weist selbst darauf hin: „Neu ist diese Wahrheit keineswegs, Berkeley war der erste, der sie aussprach . . . . . Kants erster Fehler war die Vernachlässigung dieses Satzes“ (I, 34). Diese Stellungnahme für Berkeley gegen Kant erinnert lebhaft an „Aenesidemus“. Schopenhauer wundert sich darüber, daß Kant „die bloß relative Existenz der Erscheinung nicht aus diesem Satze oder dem ihm äquivalenten „Kein Objekt ohne Subjekt“ abgeleitet habe (I, 554; III, 40). Bei diesem Irrtum Schopenhauers, als sei nicht die Rettung der reinen Vernunfterkenntnis, sondern eine Darstellung des Phänomenalismus Kants Ziel gewesen [2], war sicher der Umstand mitbestimmend, daß Schulze den Phänomenalismus in den Vordergrund seiner an Kant sich anschließenden Erörterungen stellte. Auch die eben erwähnte andre Terminologie „Kein Objekt ohne Subjekt“ wird ihre Wurzeln in Schulzes „Aenesidemus“ haben, wo der Satz Reinholds „Im Bewußtsein wird die Vorstellung durch das Subjekt vom Subjekt und Objekt unterschieden und auf beide bezogen“ samt seinen Variationen der Kritik unterzogen wird [3]. Wenn Schulze in diesen Erörterungen behauptet, der von Reinhold versuchte Nachweis einer realen Existenz zweier verschiedener Teile der Vorstellung (nämlich eines Subjektes an sich und eines Objektes an sich) sei mißlungen, so deutet dies sichtlich voraus auf den Satz Schopenhauers (I, 36), die „beiden Hälften der Vorstellung, Subjekt und Objekt, seien selbst für den Gedanken unzertrennlich“ [4]. Die

[1] „Aenesidemus“ S. 24.

[2] Paulsen, Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Kantischen Erkenntnistheorie 1875, S. 186 f.

[3] „Aenesidemus“ z. B. S. 58 ff.

[4] Hinsichtlich der Formulierung „Kein Objekt ohne Subjekt“ wird man außerdem an einen Einfluß von Fichtes „Kein Nicht-Ich ohne Ich“ denken können. Vgl. Überweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie III. Teil (7. A. 1888) S. 376, Anm. 1.

Ausdrücke „Objekt" und „Vorstellung" sind bei Schopenhauer gleichbedeutend mit dem von Kant gebrauchten Wort „Erscheinung": „Alle Vorstellung, alles Objekt ist die Erscheinung, die Sichtbarkeit, die Objektität des Dings an sich" (I, 163). So schrieb Schopenhauer in seinem Hauptwerk, indem er zugleich den „Willen" als „Ding an sich" bezeichnete. Damit ging er also über den „Skeptizismus" seines Göttinger Lehrers hinaus, welcher das Sein oder Nichtsein von Dingen an sich dahingestellt sein ließ. Er stimmte auch hier noch mit Schulze überein in der Polemik gegen die Art und Weise der Einführung des Dinges an sich durch Kant: „Das Hauptgebrechen der Kritik der reinen Vernunft ist die Einführung des Dings an sich auf die von Kant gewählte Weise, deren Unstatthaftigkeit von G. E. Schulze im „Aenesidemus" weitläufig dargethan und bald als der unhaltbare Punkt seines Systems anerkannt wurde" (I, 556). Aber an die Stelle der bekämpften Einführung hatte er selbst eine andre gesetzt.

Es sind jedoch die Spuren wenn nicht zahlreich, so doch deutlich genug, welche darauf hinweisen, daß Schopenhauer noch zur Zeit der Abfassung der Dissertation, also im Jahre 1813, nicht nur mit Schulze die Art und Weise der Einführung des Dinges an sich bei Kant verwarf, sondern sich überhaupt gegen dasselbe ablehnend verhielt, ebenso wie jener. Der Ausdruck „Ding an sich" findet sich in der 1. Auflage der Dissertation nur ein einziges Mal als zufälliger Bestandteil eines Zitates, und an dieser einen Stelle erteilt ihm Schopenhauer das Epitheton „berüchtigt". Er sagt (die Verwechslung von „Grund" und „Ursache" tadelnd): „So spricht selbst Kant von dem berüchtigten Ding an sich als dem Grunde der Erscheinung[1]." In den späteren Auflagen hielt es Schopenhauer für geraten, das Wort „berüchtigt" zu entfernen; es konnte in der That nicht stehen bleiben, nachdem er in seinem Hauptwerk den Begriff „Ding an sich" als einen Hauptbegriff der eignen Metaphysik acceptiert hatte. An die Stelle des Wortes vom „berüchtigten" Ding an sich trat nun der Satz: „Kants größtes Verdienst ist die Unterscheidung der Erscheinung vom Dinge an sich" (I, 534), die „Nachweisung eines von der Erscheinung verschiedenen Kernes derselben" (II, 212). An einer andern Stelle der Dissertation, wo er in der 1. Auflage von einer „Existenz an sich" gesprochen hatte, ließ er in den späteren wiederum bedeutsame Änderungen eintreten. Diese Stelle lautet in der 1. Auflage:

[1] „Über die vierfache Wurzel" u. s. w. 1. A. S. 145 (vgl. III, 176).

„Man übersah, daß das Objekt außerhalb seiner Beziehung auf das Subjekt schlechthin nichts ist, und daß, wenn man ihm diese nimmt oder davon abstrahiert, durchaus nichts übrig bleibt, und die ihm beigelegte Existenz an sich ein Unding war und verschwindet[1]". Dafür steht in der 2. Auflage: „Der Realismus übersieht, daß das Objekt außerhalb seiner Beziehung auf das Subjekt nicht mehr Objekt bleibt, und daß, wenn man ihm diese nimmt oder davon abstrahiert, sofort auch alle objektive Existenz aufgehoben ist" (III, 45). Da „Objekt" und „Erscheinung" bei Schopenhauer gleichbedeutend sind, so ist der Sinn dieser späteren Fassung offenbar dieser: Was für das anschauende Subjekt „Objekt" oder „Erscheinung" ist, das ist, abgesehen von dieser Beziehung, nicht mehr Objekt oder Erscheinung, sondern „Ding an sich". Das ist aber etwas ganz anderes, als wenn Schopenhauer in der früheren Fassung sagt, es bleibe „durchaus nichts übrig". Man könnte trotzdem vielleicht einwenden, Schopenhauer habe hier im Grunde dasselbe gemeint und jene spätere Änderung eben nur vorgenommen, um Mißverständnisse zu vermeiden. Diese Annahme wird jedoch ausgeschlossen durch eine Parallelstelle in den ungefähr gleichzeitigen Aufzeichnungen Schopenhauers, welche aus seiner Lektüre Kants hervorgingen[2]. Dort ist die Ablehnung des „Dings an sich" deutlich ausgesprochen; Schopenhauer nennt das Ding an sich „die schwache Seite der Kantischen Lehre" und fährt fort: „Es ist unbegreiflich, wie Kant diesen Begriff nicht näher betrachtet und nicht überlegt hat, daß Sein, in der zweiten und dritten Person gebraucht[3], nichts andres heißt, als sinnlich erkannt werden, also von solchem Sein nach Abzug des sinnlich Erkanntwerdens der Rest, oder das Ding an sich, ist gleich Null" (N III, 35). Das Ding an sich ist in dieser Zeit für Schopenhauer ein unerkennbares x und eben darum „gleich Null". So findet sich unter jenen Anmerkungen die folgende, auf § 57 der „Prolegomena" Kants bezügliche: „p. 163 enthält die wahre Bedeutung des Dings an sich, wie ich es verstehe" (N III, 37). Dies zielt offenbar

[1] „Über die vierfache Wurzel" u. s. w. 1. A. S. 33.

[2] Hinsichtlich der Abfassungszeit dieser (undatierten) Anmerkungen „Zu Kant" macht Grisebach (N III, 202) darauf aufmerksam, daß sie in den 1812 geschriebenen Bogen der Erstlingsmanuskripte bereits zitiert werden — „sie sind also schon vor dem Jahre 1812 mindestens angefangen, beendet dürften sie im folgenden Jahre sein."

[3] Was sich Schopenhauer im Gegensatz hierzu damals unter einem „Sein, in der 1. Person gebraucht" dachte, zeigt folgende Notiz: „Sein heißt Objekt für ein Subjekt sein, oder Subjekt für ein Objekt sein" (Bogen B, Berlin 1812.

auf Kants Äußerung, es sei „ungereimt, von einem Dinge, wovon wir annehmen, es sei nicht ein Gegenstand möglicher Erfahrung, nur auf das mindeste Erkenntnis Anspruch zu machen."

Es ist anzunehmen, daß sich Schopenhauer nicht lange bei diesem Skeptizismus beruhigte. Denn dieser Standpunkt, welcher das Dasein oder Nichtsein von Dingen an sich, die unsern Vorstellungen entsprechen, dahingestellt sein ließ, kam dem „theoretischen Egoismus" bedenklich nahe, gegen den Schopenhauer später mit so energischen Ausdrücken Front machte. Schopenhauer ist sich dieser Verwandtschaft wohl bewußt, wenn er später in dieser Frage Fichte, den er als Vertreter des theoretischen Egoismus bezeichnet, mit dem Skeptiker Schulze zusammen nennt. Dieser habe die Existenz der Dinge an sich für unbewiesen erklärt, jener habe sie geleugnet[1]. „Der theoretische Egoismus", sagt Schopenhauer an einer andern Stelle (I, 156), „ist zwar durch Beweise nimmermehr zu widerlegen: dennoch ist er zuverlässig in der Philosophie nie anders, denn als skeptisches Sophisma, d. h. zum Schein gebraucht worden. Als ernstliche Überzeugung hingegen könnte er allein im Tollhause gefunden werden: als solche bedürfte es dann gegen ihn nicht sowohl eines Beweises als einer Kur. Daher wir uns insofern auf ihn nicht weiter einlassen, sondern ihn allein als letzte Feste des Skeptizismus, der immer polemisch ist, betrachten." — So wird er sich denn zeitig angestrengt haben, diesen Skeptizismus zu überwinden. Er wird sich immer von neuem die Frage vorgelegt haben, die er dann, in Worte Goethes gefaßt, als Motto seinem Hauptwerke voran stellte: „Ob nicht Natur zuletzt sich doch ergründe?" Wie er auf dieselbe eine positive Antwort fand, ist später zu zeigen. Zunächst sollen die vorstehenden Darlegungen über Schopenhauers Verhältnis zum „Ding an sich" zur Zeit der Abfassung seiner Dissertation eine Bestätigung erhalten durch die nähere Untersuchung der Stellung, welche in dieser Abhandlung der später von Schopenhauer als „Ding an sich" bezeichnete „Wille" einnimmt.

§ 3.

Der „Wille" in der Dissertation.

War das „Ding an sich" für Schopenhauer, als er die Abhandlung über den Satz vom Grunde schrieb, noch ein unerkennbares x, so ist damit

[1] Vgl. I, 556 f.

natürlich gegeben, daß er den „Willen" damals noch nicht als „Ding an sich" ansah, sondern vielmehr als „Erscheinung", ebenso wie die Körperwelt. Ganz dieselbe Folgerung hatten wir schon aus der Thatsache gezogen, daß Schopenhauer damals den „innern Sinn" Kants noch anerkannte, als dessen Objekt er den „Willen" bezeichnete. Nur indem er diesen „innern Sinn" aufgab, konnte er später behaupten, der „Wille" sei uns nicht durch Vermittlung eines Sinnes als „Erscheinung" gegeben, sondern unmittelbar als „Ding an sich". Wollte man also aus der Dissertation den Begriff des „innern Sinns" entfernen, wie Schopenhauer von seinem spätern Standpunkte aus verlangt, so würde der „Wille" eben auch dort nicht mehr als „Erscheinung", „Vorstellung", „Objekt" zu betrachten sein, sondern als „Ding an sich". Nun soll aber der Satz vom Grunde nur für „Vorstellungen" gelten, er soll die Verbindung der „Objekte" eines „Subjekts" herstellen; seine Anwendung auf „Dinge an sich" wird ausdrücklich untersagt (I, 150 § 17). Hiermit würde man in Widerspruch geraten, wenn man die Auffassung des „Willens" als „Ding an sich" in die Dissertation hineintragen wollte. Denn hier wird der Satz vom Grunde auf den Willen angewandt, und zwar, wenn wir der 1. Auflage folgen, in doppelter Weise[1]: als Gesetz der Motivation verbindet er Motiv und Willen (»a parte priori«), als Gesetz der Kausalität verbindet er den Willen mit den durch diesen hervorgerufenen Körperbewegungen (»a parte posteriori«). Es zeigt sich hier also wiederum, daß Schopenhauer bei der Abfassung seiner Dissertation den Willen noch nicht als Ding an sich betrachtete.

Besonders grell tritt der Unterschied seines damaligen Standpunktes von dem des Hauptwerks überall da hervor, wo er sich über das Verhältnis zwischen dem Willen und dem Körper äußert. Er hat diese Ausführungen in der zweiten Auflage der Dissertation unterdrückt, so z. B. den folgenden Satz: „Daß das Wollen unter dem Gesetz der Kausalität stehe, indem es ursächlich auf die realen Objekte wirkt, unter denen das unmittelbare Objekt des Erkennens, der Leib, auch unmittelbares Objekt des Wollens ist, ist eine Thatsache[2]." Man kann sich keinen schrofferen Gegensatz dazu denken, als die später von Schopenhauer vertretene Behauptung, zwischen dem Willen (dem „Ding an sich") und dem Leibe

[1] „Über die vierfache Wurzel" u. s. w. S. 114 f.

[2] Ebenda S. 11 4.

(der „Erscheinung") bestehe keine Kausalität, der Leib sei vielmehr „der in der Erkenntnisform des Raumes angeschaute Wille selbst" (III, 233; I, 150 ff.). Von diesem späteren Standpunkt aus betont er ausdrücklich: „Der Willensakt und die Aktion des Leibes sind nicht zwei objektiv erkannte verschiedene Zustände, die das Band der Kausalität verknüpft, — — — sondern sie sind eines und dasselbe, nur auf zwei gänzlich verschiedene Weisen gegeben"; „in der Reflexion allein ist Wollen und Thun verschieden: in der Wirklichkeit sind sie eins" (I, 151 f.). Ebenso bestimmt hatte er in der Dissertation das Gegenteil ausgesprochen: „Handeln ist nicht Wollen, sondern Wirkung des kausal gewordenen Willens[1]." In der späteren Auflage tilgte Schopenhauer, wie gesagt, jene Auslassungen. Er stellte dafür u. a. den Satz auf: „Die Motivation ist die Kausalität, von innen gesehen" (III, 163). Derselbe entspricht freilich seinem späteren Standpunkte besser, aber in den Grundgedanken der Dissertation fügt er sich schlecht ein, wie nach den bisherigen Ausführungen leicht zu sehen ist: vor allem hebt er den Widerspruch nicht auf, daß der Satz vom Grunde, obwohl er auf Dinge an sich nicht angewendet werden soll, nun doch für das Verhältnis zwischen „Motiv" und „Wille" in Anspruch genommen bleibt, auch nachdem der letztere als „Ding an sich" bezeichnet wurde. Es handelt sich auch hier um einen jener „Exkurse" des alten Schopenhauer im Buche des jungen.

Immerhin ist nicht zu verkennen, daß sich in der Dissertation schon manches findet, was auf den späteren Standpunkt Schopenhauers vorauszudeuten scheint. Besonders ist hinzuweisen auf die Ausführungen, welche er an seine Zerlegung des Ich in ein „erkennendes" und ein „wollendes Subjekt" anschließt. Es scheint sich hier zuweilen um zwei gänzlich getrennte und verschiedene „Subjekte" zu handeln, so z. B., wenn er behauptet, nur das Subjekt des Wollens könne erkannt werden, nie aber das Subjekt des Erkennens, da dieses als Korrelat und Bedingung aller Vorstellungen nie selbst Vorstellung oder Objekt werden könne (III, 158). Schopenhauer kann natürlich nicht leugnen, daß wir uns der Identität des erkennenden Ich mit dem wollenden bewußt sind. Da er nun also beide so scharf getrennt, geradezu gesonderte Subjekte für die Funktionen des Erkennens und des Wollens hypostasiert hat, bleibt ihm nichts übrig, als diese Identität ein unerklärliches Wunder zu nennen (III, 161): „Wer

[1] „Über die vierfache Wurzel" u. s. w. S. 114.

das Unerklärliche dieser Identität sich recht vergegenwärtigt, wird sie mit mir das Wunder κατ' ἐξοχήν nennen." Wie kurz der Weg von hier aus zu seinem späteren Standpunkte hätte sein können, das ist am besten aus seinen eignen Worten zu ersehen, mit denen er im Hauptwerk an jenes „Wunder" anknüpft. „In der Abhandlung über den Satz vom Grunde", sagt er dort, „ist zwar der Wille oder vielmehr das Subjekt des Wollens als eine besondere Klasse der Vorstellungen oder Objekte aufgestellt; allein schon daselbst sahen wir dieses Objekt mit dem Subjekt zusammenfallen, d. h. eben aufhören, Objekt zu sein; wir nannten dieses Zusammentreffen das Wunder κατ' ἐξοχήν: gewissermaßen ist die ganze gegenwärtige Schrift die Erklärung desselben" (I, 153). — Das nächste Kapitel wird jedoch zeigen, auf welchem Umwege Schopenhauer zu seinem späteren Standpunkt gelangte.

Zweites Kapitel.

Die Entstehung des Dogmas „Der Wille ist das Ding an sich".

§ 1.

Die Platonische Ideenlehre als Grundlage der praktischen Philosophie.

Es wurde bereits die Mitteilung Schopenhauers an Erdmann angeführt, er habe sich, dem Rate seines Lehrers G. E. Schulze folgend, zunächst ausschließlich dem Studium Platons und Kants gewidmet. Ähnlich hatte er schon in seinem 1819 der Philosophischen Fakultät in Berlin übersandten curriculum vitae hinsichtlich seiner Göttinger Zeit gesagt: »otium praesertim Platoni et Kantio impendebatur« (VI, 257). Er betont überall die Abhängigkeit seiner Philosophie von Platon und Kant; gleich in der Vorrede zum Hauptwerk fordert er den Leser auf, sich vorher mit den Lehren dieser beiden Philosophen bekannt zu machen. Er sagt in dieser Hinsicht: „Kants Philosophie ist die einzige, mit welcher eine gründliche Bekanntschaft bei dem hier Vorzutragenden geradezu vorausgesetzt wird. Wenn aber überdies noch der Leser in der Schule des göttlichen Platon geweilt hat, so wird er um so besser vorbereitet und empfänglicher sein, mich zu hören." Schopenhauer wies hier also viel nachdrücklicher auf Kant hin, als auf

Platon; schloß sich ja doch die Metaphysik, die er in dem Werke darbot, direkt an Kants Lehre vom „Ding an sich“ an! Nun verhielt er sich aber, wie im vorigen Kapitel gezeigt wurde, anfangs ablehnend gegen diesen Begriff, und solange dies der Fall war, stand ihm Platon näher. Daß er zu diesem zunächst ein engeres Verhältnis hatte, als zu Kant, hat schon Gwinner bemerkt. Derselbe urteilt auf Grund der Randglossen in Schopenhauers Handexemplaren von Platons und Kants Werken: „Platons Genius war ihm durchaus homogen; dagegen lag er mit Kant, bis er sich von ihm angeeignet hatte, was seiner Natur zusagte, in hartem Kampf.“[1]. Positiv war das Verhältnis Schopenhauers zu Kant zunächst nur, soweit es sich um die Phänomenalität der Sinnenwelt handelte. Eine ähnliche Anschauung fand er bei Platon in der Lehre, daß es neben der zeitlich-räumlichen Welt eine vollkommenere Wirklichkeit gebe, eine Welt des Seins, welche der Sinnenwelt als der Welt des Werdens gegenüberstehe, nämlich die Welt der „Ideen“. Teilte er mit Kant nur die Anschauung, daß die Sinnenwelt keine „an sich“ seiende Wirklichkeit ausmache, so war ihm nun Platon zuerst behilflich, diesen negativen Satz nach der positiven Seite zu ergänzen. Er hatte hierbei aber von Anfang an die praktische Philosophie nicht weniger im Auge, als die theoretische. Schopenhauer war sich dessen wohl bewußt, daß seine Metaphysik im engsten Zusammenhange mit der Ethik entstand. Eine im Jahre 1813 in Berlin geschriebene Aufzeichnung beginnt mit dem Satze: „Unter meinen Händen und vielmehr in meinem Geiste erwächst ein Werk, eine Philosophie, die Ethik und Metaphysik in Einem sein soll, da man sie bisher trennte, so fälschlich als den Menschen in Seele und Körper“ (M IV, 338). Schopenhauers praktische Philosophie aber, mit welcher er die theoretische so eng verknüpft wissen wollte, wurzelt vor allem in seiner eignen Persönlichkeit, wie zuletzt Rudolf Lehmann gezeigt hat[2]. In aller Kürze sei der hier inbetracht kommende Hauptpunkt hervorgehoben. Als Prinzip der Moral bezeichnet Schopenhauer bekanntlich das Mitleid: dem Tugendhaften „verwandelt sich erkanntes“ fremdes Leiden „in empfundenes“ eigenes und bestimmt ihn so zur Förderung fremden Wohles. Dieses Mitempfinden fremden Leidens kannte Schopenhauer nur zu gut aus eigener Erfahrung; die zahlreichen Stellen seiner

[1] Gwinner a. a. O. S. 82.

[2] Rudolf Lehmann a. a. O., besonders im Abschnitt „Persönlichkeit und Philosophie.“

Werke, wo er die Leiden des Daseins schildert, zeugen davon. Schon sehr früh zeigte sich bei ihm diese große Sensibilität für das Leiden anderer. Gwinner erzählt, wie er, 16 Jahre alt, „in einer reizenden Landschaft zum Verdruß seiner lebenslustigen Mutter plötzlich alle Reiselust verlor, weil der Wagen an elenden Hütten und verkümmerten Menschen vorbeigerollt war". „Im Bagno von Toulon geriet er außer sich über das Los der Sträflinge". Sehr charakteristisch ist der Brief, in welchem ihm seine Mutter von der Plünderung Weimars berichtet; sie schreibt u. a.: „Ich könnte Dir Dinge erzählen, vor denen Dir das Haar emporsträuben würde: allein ich will es nicht thun, denn ich weiß ohnehin, wie gern Du über das Elend der Menschen brüteſt[1]." Deutlich zeigen sich also schon in dieser frühen Zeit die Keime nicht nur seines Pessimismus, sondern auch seiner Mitleidstheorie, welche sich auf das Mitempfinden fremden Leidens berief. — Die Anschauung nun, für den Tugendhaften verwandle sich erkanntes fremdes Leiden in empfundenes, pflegt Schopenhauer in eine Formel zu bringen, welche seinem Bestreben entspricht, ein inniges Verhältnis zwischen Ethik und Metaphysik herzustellen. Er sagt, die Tugend entspringe „der Durchschauung des principii individuationis", welche „den Unterschied zwischen dem eigenen und den fremden Individuen aufhebt"; sie beruhe auf der „unmittelbaren Erkenntnis der Identität" mit dem andern, auf der Erkenntnis oder „Ahndung" der „Nichtigkeit und bloßen Scheinbarkeit des principii individuationis" (I, 485 ff.). Wir werden sofort an die Platonische Ideenlehre erinnert: in der Welt des ὄντως ὄν sind die Unterschiede zwischen den Individuen verschwunden; die „Idee" steht hier als Einheit der Vielheit von Individuen in der Sinnenwelt gegenüber. In der Darstellung des Hauptwerks hat sich Schopenhauer allerdings nicht auf Platon berufen, sondern auf Kant: alle Individuen seien „Erscheinungen" eines und desselben „Dings an sich". Dagegen ist in seinen Aufzeichnungen aus den Jahren 1813 und 1814 in der That eine Anlehnung seiner Ethik an die Platonische Ideenlehre zu konstatieren. Der Welt der Individuen steht die Welt der Ideen gegenüber; je nachdem letztere bejaht oder verneint wird, entsteht Tugend oder Laster. Interessant sind diese Aufzeichnungen auch wegen einer Terminologie, die in den gedruckten Schriften nicht mehr zu finden ist.

[1] Gwinner a. a. O. S. 28 f., 50.

Im Mittelpunkt steht nämlich der Begriff eines „besseren Bewußtseins", welches dem „empirischen" gegenübergestellt wird. Diese „Duplizität des Bewußtseins" besteht darin, daß sich der Mensch „jeden Augenblick als sinnliches, zeitliches, oder auch als ewiges Wesen betrachten kann" (N III, 79 f.). Zu erkennen ist sie besonders an unsrer „in verschiedenen Zeiten verschiedenen Gesinnung gegen den Tod". Sind wir vom zeitlichen Bewußtsein erfüllt, so sind wir nichts als „Erscheinung in der Zeit"; „als solcher ist uns der Tod Vernichtung und als das größte Übel mit Recht zu fürchten. In der andern Stimmung ist das bessere Bewußtsein lebendig, und es freut sich mit Recht auf die Lösung des geheimnisvollen Bandes, durch welches es mit dem empirischen Bewußtsein in die Identität eines Ichs verknüpft ist" (N IV, 178 f.). „Mit dem Eintritt des bessern Bewußtseins verschwindet die Sinnenwelt wie ein leichter Morgentraum, wie ein optisches Blendwerk; nur nach ihrer Bedeutung fragen wir noch, nach den Platonischen Ideen, welche auszudrücken alle Zeit und aller Raum nebst ihrem Inhalt nur die Buchstaben, der rohe Stoff waren; und selbst die Ideen verschwinden zuletzt, indem das Bewußtsein sich zurückzieht in die ewige Ruhe und ungetrübte Seligkeit, die geistige Sonne des Platon" (N IV, 222 f.). Das empirische Bewußtsein ist auf die Sinnenwelt gerichtet, es „betrachtet die Welt nach dem Satze vom Grunde". Das bessre Bewußtsein hat zwei Äußerungsformen, eine theoretische (das Genie) und eine praktische; beide betrachten „die Idee der Dinge, das Was und Wie derselben, nicht das Warum", und hieraus entsteht „im Theoretischen die Kunst, im Praktischen die Tugend" (N IV, 27). So wurde mit der Ethik die Ästhetik aufs engste verbunden. Während die Kunst „die Idee der Dinge" darstellt, betrachtet die Wissenschaft dieselben „nach dem Satze vom Grunde"; jene „betrachtet das Was und Wie", diese „das Warum". Deshalb will Schopenhauer die Philosophie nicht zur Wissenschaft gerechnet wissen, sondern zur Kunst — sie sei „solange vergeblich versucht, weil man sie auf dem Wege der Wissenschaft, statt auf dem der Kunst suchte" (N IV, 27). — Auf ethischem Gebiete gelangt Schopenhauer durch die Kreuzung der Begriffe des empirischen und des bessern Bewußtseins mit den Begriffen der Affirmation und Negation zu folgendem Schema:

	Affirmation	Negation
des empirischen Bewußtseins	Hedonik	Askese
des besseren Bewußtseins	Tugend	Laster

Hedonik an sich ist kein Laster; sie wird dazu nur dann, wenn die Negation des besseren Bewußtseins hinzukommt. Tugend ist auch ohne Askese denkbar; doch ist diese Negation des zeitlichen Bewußtseins der sicherste Weg zur Affirmation des besseren, ewigen, also zur Tugend (N III, 80). Die Askese, die „Heiligkeit besteht darin, daß man die Idee der Welt anschaut und sie nicht will" (N IV, 26). Eine tugendhafte Handlung liegt z. B. dann vor, wenn sich bei Gelegenheit zur Rache das bessere Bewußtsein als „Liebe und Menschlichkeit" äußert, und ich ihm, dem bessern Bewußtsein Folge leiste (N IV, 148). „Liebe und Menschlichkeit" giebt hier also Schopenhauer als die Gestalt an, in welcher sich das bessere Bewußtsein äußert, sofern es zur Tugend führt; als „reine Liebe" aber bezeichnet er später das „Mitleid", welches „im tiefsten Grunde auf Erkenntnis der Identität mit dem andern beruht" (N IV, 241, 302).

Schopenhauer wendet sich mit diesen seinen Ausführungen über Ethik und Ästhetik gegen Kant. Er bezeichnet es als „Blasphemie, das Moralische im Handeln aus der Vernunft herzuleiten", wie Kant. Im Moralischen spreche sich vielmehr das bessre Bewußtsein aus, „das hoch über aller Vernunft liege" (N III, 86). Die Vernunft, welche Schopenhauer als das Vermögen der Begriffe, des abstrakten Denkens bezeichnet, läßt er für das moralische Handeln nur insofern von Bedeutung sein, als sie uns „fähig macht, unser ganzes Leben, Handeln, Denken stets in Verbindung zu betrachten und zu übersehen, und daher nach Maximen überhaupt zu handeln." Die letzteren können aber ebenso gut vom Verstand ihren Ursprung haben, der die Welt „nach dem Satze vom Grunde betrachtet", wie vom bessern Bewußtsein, das auf die „Ideen" gerichtet ist. Nur in diesem Falle sind es „moralische Grundsätze", in jenem dagegen egoistische „Klugheitsregeln" (N IV, 146 f.). In der Ästhetik lobt Schopenhauer Kants Erklärung des Erhabenen, tadelt aber die des Schönen. Das Schöne sei nur „eine Gattung des Erhabenen oder besser das Erhabene eine Gattung des Schönen, nämlich das Extrem des Schönen, wo sich die theoretische Negation der zeitlichen Welt und Affirmation der ewigen, welche durchaus das Wesen aller Schönheit ist (wie die praktische Negation und Affirmation jener beiden Asketik und Tugend sind), auf die unmittelbarste, ja fast handgreifliche Weise ausspricht" (N III, 77 f.).

In der späteren Darstellung des Hauptwerks berief sich Schopenhauer nur noch in der Ästhetik auf die Platonische Idee; für die Ethik

trat an ihre Stelle das Kantische Ding an sich. Die uns hier beschäftigenden frühen Aufzeichnungen aber erwähnen Kant kaum, ohne gegen ihn zu polemisieren, und vom „Ding an sich" ist nirgends die Rede. Dagegen wird Schopenhauer nicht müde, Platon zu preisen, weil er „die hohe Wahrheit gefunden habe: nur die Ideen sind wirklich, d. h. die ewigen Formen der Dinge, die anschaulichen adäquaten Repräsentanten der Begriffe" (N IV, 20). In sich selbst sieht er viel weniger einen Nachfolger Kants, als Platons: seine Philosophie soll sich „von allen bisherigen — die Platonische gewissermaßen ausgenommen" — dadurch unterscheiden, daß sie nicht, wie die Wissenschaft, die Welt nach dem Satze vom Grunde betrachtet, sondern, wie die Kunst, auf die „Ideen" gerichtet ist (N IV, 21, 23). Platon erschien ihm als Vorläufer seiner Lehre von der Duplizität des Bewußtseins und vom bessern Bewußtsein als der Quelle der Tugend: „Der einzige Platon macht eine Ausnahme. Denn er würdigt die Welt und das Leben als etwas Nichtiges und Leeres herab, und spricht von einem andern Bewußtsein, einer geistigen Sonne, aus der die Tugend hervorgehe[1]."

§ 2.

Aufnahme des Begriffs „Ding an sich".

Wenn in den bisher in Betracht gekommenen Aufzeichnungen der Erstlingsmanuskripte nirgends vom „Ding an sich" die Rede war, so entspricht dies der von Schopenhauer im Anschluß an G. E. Schulze vertretenen „skeptischen" Anschauung, welche das Dasein oder Nichtsein von „Dingen an sich" dahingestellt sein ließ. Verfolgt man nun die Manuskripte über das Jahr 1813 hinaus, um festzustellen, wann Schopenhauer diese Konzeption Kants, welche doch in seiner Philosophie eine so große Rolle spielen sollte, aufgenommen hat, so findet man als erste darauf bezügliche Notiz die folgende 1814 in Dresden gemachte Aufzeichnung (N IV, 24 Anm. 2). „Platons Lehre, daß nicht die sinnenfälligen Dinge, sondern nur die Ideen, die ewigen Formen, wirklich seien, ist nur ein anderer Ausdruck der Lehre Kants, daß die Zeit und der Raum nicht den Dingen an sich zukämen, sondern bloß Form meiner Anschauung seien. Denn einzig durch Zeit und Raum zerfällt ja die eine

[1] Bogen DDD Dresden 1814/15.

Idee in viele gesonderte Individuen. — Die Identität dieser beiden berühmtesten Paradoxen jener beiden großen Philosophen ist noch nie bemerkt: ein Beweis, daß seit Kants Erscheinung weder er noch Platon von irgend jemandem eigentlich verstanden ist. Die beiden Paradoxen selbst aber sind eben darum, weil sie, obwohl völlig dasselbe sagend, dennoch so verschieden lauten, der beste Kommentar gegenseitig einer des andern". Schopenhauer bemerkte bald, daß hier ein wichtiger Schritt zur Fortbildung seiner eignen Philosophie geschehen war: die Platonische Ideenlehre hatte er bereits in sein Denken aufgenommen, während er mit Kants „Ding an sich" zunächst nichts anzufangen wußte; indem er dasselbe nun mit der Idee Platons identisch setzte, hatte er die Anknüpfung an diese Hauptlehre Kants gefunden. Aus dieser Erkenntnis heraus fügte er zu seiner Aufzeichnung die Randbemerkung hinzu: „Die Identität dieser beiden großen und dunkeln Lehren ist ein unendlich fruchtbarer Gedanke, der eine Hauptstütze meiner Philosophie werden soll." Er kommt in den folgenden Blättern öfters darauf zurück; noch ein Beispiel sei angeführt: „Die Platonische Idee ist Kants Ding an sich, d. h. frei von Zeit und Raum, und dadurch von Vielheit, Wechsel, Anfang und Ende. Sie allein ist das ὄντως ὄν oder das Ding an sich" (R IV, 24). Schopenhauer nahm demnach damals eine Vielheit von „Dingen an sich" an; die Platonischen Ideen galten ihm als die adäquaten Repräsentanten der natürlichen Gattungsbegriffe; soviele es also solcher gibt, ebenso viele Ideen gibt es, und ebenso viele „Dinge an sich". Er betont dies ausdrücklich, wenn er schreibt[1]: „Das, wodurch die Dinge — versteht sich einer Spezies — identisch sind, ist ihre Idee oder das Ding an sich". — Es handelt sich in dieser Zeit bei Schopenhauer überall um den Gegensatz zwischen dem Allgemeinen und dem Einzelnen, dem Einen und dem Vielen, d. h. eben zwischen der Platonischen Idee und den Einzeldingen. Er selbst spricht es aus: „Überall erscheint der Gegensatz zwischen dem Allgemeinen und dem Einzelnen: jener als der rechte, dieser als der unrechte Weg." Diesen Worten (R IV, 212 f.) läßt er das charakteristische Schema folgen:

	Allgemeines	Einzelnes
Metaphysik	Platonische Idee	Das Werdende, nie Seiende
	Kants Ding an sich	Erscheinung
	Weisheit der Vedas	Maja.

[1] Vogen RR Dresden 1814.

Von Kant wich Schopenhauer durch diese Ausführungen insofern ab, als dieser sowohl die Vielheit wie die Einheit — als Kategorien, die nur für „Erscheinungen“ gelten — vom „Ding an sich“ ausgeschlossen wissen wollte, während ihm Schopenhauer beides zuerkannte: Einheit im Verhältnis zur Vielheit der Individuen der betreffenden Gattung; Vielheit, insofern er eine Mehrzahl von „Dingen an sich“ annahm.

Nicht lange, nachdem er den Begriff „Ding an sich“ in seine Philosophie aufgenommen hatte, finden wir ihn auch im Besitz der Formel: „Das Ding an sich ist der Wille.“ Noch in demselben Jahre (1814) schreibt er: „Die Platonische Idee, das Ding an sich, der Wille — dies alles ist eins“ (N IV, 191). Da nun Schopenhauer das Wesentliche des mit der Platonischen Idee identischen „Dinges an sich“ darin sieht, daß es der Vielheit als Einheit, dem Einzelnen als Allgemeines gegenüber steht, so muß dies auch von dem gelten, was er hier „Wille“ nennt. Dies erklärt sich daraus, daß er in diesen Ausführungen unter dem „Willen“ Kants „intelligiblen Charakter“ versteht. So schreibt er z. B.[1]: „Die Form alles Objekts ist die Zeit; der Wille selbst, der intelligible Charakter, steht fest, ist nicht in der Zeit.“ Zunächst tritt hier eine andre Verwandtschaft mit der Platonischen Idee hervor, als die, nach welcher wir suchten: das außerzeitliche Sein. Platon hatte die Ideen als das ὄντως ὄν dem „Werdenden“ gegenüber gestellt. Im Anschluß an ihn bezeichnete auch Schopenhauer das „Werden“ in der Sinnenwelt, den Wechsel der Individuen, als Schein und nahm für die metaphysische Realität den Eleatischen Seinsbegriff in Anspruch[2]. Ein solches außerzeitliches Sein glaubte er in Kants „intelligiblem Charakter“ zu finden. Von einem „Charakter“ redet Schopenhauer nach Kants Vorgang nicht nur beim Menschen, nicht nur beim lebenden Geschöpf, sondern „jedes Ding in der Natur hat seine Kräfte und Qualitäten, die auf bestimmte Einwirkung bestimmt reagieren und seinen Charakter ausmachen[3]“. Aus

[1] Bogen Z Weimar 1814.

[2] In diesem Anschluß Schopenhauers an den alles „Werden“ ausschließenden Begriff des „Seins“ ist offenbar der Hauptgrund seiner Abneigung gegen „die auf dem Begriff eines Prozesses beruhenden Wissenschaften“ zu suchen. Vgl. jedoch Rudolf Lehmann a. a. O. S. 190 ff.

[3] I, 375, ebenso Bogen KK Dresden 1814. — Die Darstellung im Hauptwerk darf hier benutzt werden, da Schopenhauer die Identität zwischen der Platonischen Idee und dem intelligiblen Charakter immer beibehalten hat; vgl. I, 218 f.: „Der intelligible Charakter fällt mit der Idee zusammen.“

der Gesamtheit der einzelnen Reaktionen oder Handlungen ermitteln wir den „empirischen" Charakter; aber diesem in der Zeit sich entfaltenden Charakter liegt ein unveränderlicher, außerzeitlicher „intelligibler" zu Grunde, ein „außerzeitlicher unteilbarer Akt", welcher in der zeitlich-räumlichen Welt zu jenen vielen einzelnen Handlungen „auseinandergezogen" erscheint[1]. Hier zeigt sich das gesuchte Verhältnis zwischen Einheit und Vielheit; aber noch nicht völlig kommt insoweit die metaphysische Einheit zu ihrem Rechte, wie sie durch die Platonische Idee bezeichnet wird, und wie sie also auch dem mit dieser identischen intelligiblen Charakter eigen sein muß. Denn die Idee soll nicht den vielen Handlungen eines einzelnen Individuums als Einheit gegenüberstehen, sondern allen Individuen der betreffenden Gattung. Dieser Forderung wird Schopenhauer dadurch gerecht, daß er die „empirischen Charaktere" aller Individuen je einer Gattung als „Erscheinungen" eines und desselben „intelligiblen Charakters" bezeichnet; daß dem so sei, zeige sich darin, daß „in der ganzen Spezies der empirische Charakter derselbe ist" (I, 218). Ein konkretes Beispiel, welches er später selbst gebrauchte (III, 235), wird seine Ansicht verdeutlichen. In der Platonischen Idee des Faultiers, so meint er, stelle sich dar das Streben, „auf Bäumen zu leben, an ihren Zweigen zu hängen, von ihren Blättern zu zehren, ohne Kampf mit anderen Tieren und ohne je den Boden zu betreten". In diesem Streben, das „endlose Zeit hindurch" besteht, sieht Schopenhauer die Platonische Idee oder den „intelligiblen Charakter" des Faultiers. Derselbe kommt in Zeit und Raum zur Erscheinung in den vielen einzelnen Handlungen aller einzelnen Individuen der genannten Gattung, aus welchen wir ihren Charakter „empirisch" ermitteln[2]. Den Charakter, d. h.

[1] I, 218 f., 378 — ebenso „Über die vierfache Wurzel" u. s. w., 1. Aufl. S. 119.

[2] Eine große Inkonsequenz Schopenhauers zeigt sich in der Sonderstellung, welche er der menschlichen Spezies einräumt. Beim Tier ist der empirische Charakter „in der ganzen Spezies derselbe"; „beim Menschen ist schon in jedem Individuo der empirische Charakter ein eigentümlicher" (I, 218). Hier kann und will er die individuellen Charakterunterschiede nicht in Abrede stellen. Aber dann müßte der „empirische" Charakter jedes einzelnen Menschen als „Erscheinung" eines besonderen „intelligiblen" Charakters angesehen werden — d. h. jedem einzelnen Menschen müßte eine besondere Platonische Idee entsprechen. Merkwürdigerweise zieht Schopenhauer selbst diese Konsequenz ausdrücklich, obwohl dadurch das sonst von ihm betonte Wesen der Platonischen Idee als eines adäquaten Repräsentanten des Gattungsbegriffs ganz aufgehoben wird: „Der Charakter jedes einzelnen Menschen kann, sofern er durchaus individuell und nicht ganz in dem der Spezies begriffen ist, als eine besondere Idee ... angesehen werden" (I, 221 f.).

also das Streben, „auf bestimmte Einwirkung bestimmt zu reagieren“, das Streben nach bestimmter Bethätigung, betrachtet Schopenhauer als ebendasselbe, was wir in den Dingen „Kraft“, im Menschen aber „Wille“ nennen. „Bisher subsumierte man den Begriff Wille unter den Begriff Kraft“; dagegen macht es Schopenhauer „gerade umgekehrt“. Er sagt: „Führen wir den Begriff der Kraft auf den des Willens zurück, so haben wir in der That ein Unbekanntes auf ein unendlich Bekannteres — — — zurückgeführt“ (I, 165). Daher will er „jede Kraft in der Natur als „Wille“ gedacht wissen“ und bezeichnet demgemäß auch den „intelligiblen Charakter“ schlechthin als „Wille“.

Schopenhauer nannte später die dritte Antinomie der „Kritik der reinen Vernunft“ als den „Punkt, wo Kants Philosophie auf die seinige hinleite, oder wo diese aus ihr als ihrem Stamm hervorgehe“ (I, 637). Durch diese Äußerung Schopenhauers wird die hier gegebene Darstellung bestätigt. Bei der Auflösung der dritten Antinomie hatte Kant die Unterscheidung zwischen „empirischem“ und „intelligiblem“ Charakter eingeführt; um für die Willensfreiheit Raum zu schaffen, hatte er dem letzteren Kausalität durch Freiheit zugeschrieben und ihn damit implicite als „Ding an sich“ bezeichnet, da innerhalb der Erscheinungswelt nach seiner eignen Kategorienlehre eine Kausalität durch Freiheit ausgeschlossen war. Dazu bemerkt Schopenhauer (I, 637, 641): „Es ist sehr merkwürdig, daß Kant vom Ding an sich, das bisher nur im Hintergrunde gesehen wurde, gerade hier, bei der Idee der Freiheit, ausführlicher zu reden genötigt wird. Dies ist uns sehr erklärlich, nachdem wir das Ding an sich als den Willen erkannt haben“. — „Ich nehme daher wirklich an, obwohl es nicht zu beweisen ist, daß Kant, so oft er vom Ding an sich redete, in der dunkelsten Tiefe seines Geistes immer schon den Willen undeutlich dachte“. —

Gelangte nun also das Ding an sich zunächst eigentlich nur durch seine Identifizierung mit der Platonischen Idee in die Philosophie Schopenhauers, so ist es angemessen, seine Metaphysik mit Kuno Fischer eine „Synthese zwischen Kant und Platon“ zu nennen[1]. Diese

[1] Rudolf Lehmann hat diese Auffassung angegriffen (a. a. O. S. 8 ff.). Er warnt vor einer Überschätzung des Einflusses der Platonischen Ideenlehre. Seine Argumente werden erledigt durch den Nachweis, daß der unklaren Zwischenstellung der Ideen zwischen Ding an sich und Erscheinungswelt die völlige Gleichsetzung des Dinges an sich mit der Platonischen Idee vorausging, und daß Schopenhauer anfangs nicht nur seine Ästhetik, sondern auch seine Ethik auf die Platonische Ideenlehre gegründet hatte.

Syntheſe wurde aber für die Philoſophie Schopenhauers verhängnisvoll. Es iſt ihm nicht gelungen, die beiden Philoſopheme widerſpruchslos zu vereinigen. Der große Unterſchied zwiſchen ihnen, an welchem er hauptſächlich ſcheiterte, betrifft das Verhältnis zwiſchen der Welt der „Ideen", reſp. der „Dinge an ſich" einerſeits und der Sinnenwelt anderſeits. Bei Platon exiſtieren beide Welten, getrennt von einander, jede für ſich (χωρίς); bei Kant hingegen exiſtiert bloß eine Welt wirklich: die Erſcheinungswelt iſt die Geſtalt, in welcher die an ſich ſeiende Wirklichkeit von uns ſinnlich wahrgenommen wird. Mindeſtens war dies Schopenhauers Auffaſſung der Kantiſchen Philoſophie. Bei Kant entſtehen Zweideutigkeiten durch die innerhalb ſeines Syſtems und nach ſeiner eignen Definition der Kategorien mißbräuchliche Anwendung des Kauſalitätsbegriffs über das Gebiet der „Erſcheinung" hinaus. Schopenhauer tadelte dieſelbe und ſuchte der Inkonſequenz zu entgehen. „Ding an ſich" (Wille) und „Erſcheinung" (Körper), ſo formulierte er ſpäter ſeine Anſicht[1], ſeien beide eines und dasſelbe, nur auf verſchiedene Weiſe wahrgenommen: einmal unmittelbar (im „Selbſtbewußtſein"), ſodann mittelbar (durch die Sinne).

Hiernach iſt natürlich ein Kauſalverhältnis zwiſchen dem Willen und dem Körper ausgeſchloſſen. Schon bei der Betrachtung der Diſſertation wurde hierauf hingewieſen, und zugleich konſtatiert, daß dort ein ſolches Kauſalverhältnis noch angenommen wurde. Zunächſt kann man nun in den Erſtlingsmanuſkripten ſehen, daß Schopenhauer dasſelbe nicht ſofort aufgab, nachdem er den Begriff „Ding an ſich" in ſein Denken aufgenommen und den „Willen" als Ding an ſich bezeichnet hatte. Aber auch in den ſpäteren Schriften findet man neben jener die Kauſalität zwiſchen Willen und Körper leugnenden Formel doch gelegentlich wieder die Vorſtellung einer Einwirkung des Dinges an ſich auf die räumlich-zeitliche Welt. Hier ſeien einige Aufzeichnungen aus jenen frühen Manuſkripten wiedergegeben, welche zuſammen mit ihren ſpäter von Schopenhauer ſelbſt hinzugefügten Korrekturen die beiden Anſchauungen im Kampfe mit einander zeigen. Im Jahre 1815 ſchrieb er[2]: „Eine Veränderung hat entweder eine Urſache, oder ſie geſchieht grundlos, d. i. durch Kraft, d. i. durch Wille, wie ich an den Veränderungen meines Leibes ſehe. — — Wo im Zuſammenhang der Erfahrung eine Urſache iſt, da muß ſie

[1] Vgl. Drittes Kapitel, § 1.

[2] Bogen OOO Dresden 1815.

aufzufinden sein, wo diese Verkettung abbricht, ist Kraft, die Erscheinung des Willens anzunehmen“. Schopenhauer vermied hier das Wort „Ursache“ zur Bezeichnung des Verhältnisses zwischen Ding an sich und Erscheinungswelt, weil es eben nur innerhalb der letzteren „Ursachen“ geben soll; aber eine vom Ding an sich ausgehende Einwirkung bleibt nichtsdestoweniger deutlich ausgesprochen. Der Sinn jener Sätze kann kein andrer sein, als der folgende: Wo für eine Veränderung innerhalb der Erscheinungswelt keine Ursache aufzufinden ist, da ist eine Einwirkung des Willens, des Dinges an sich, anzunehmen. Schopenhauer selbst annihilirte später diese Aufzeichnung durch die Randbemerkung: „taugt nichts, — der Begriff von grundloser Bewegung — ist widersprechend und unstatthaft.“ Dazu fügte er die Korrektur: „Jede meiner Handlungen erkenne ich doppelt, einerseits durch mittelbare verständige Anschauung, anderseits unmittelbar als Willensakt“. In ähnlicher Weise korrigierte er eine andere Aufzeichnung, in welcher er gesagt hatte[1]), bei jeder willkürlichen Bewegung werde das Gesetz der Kausalität aufgehoben, was für uns ein ewiges Wunder bleibe. Er fügte nämlich als „Auflösung“ des Wunders hinzu: „Zwischen dem Willen und seiner Erscheinung ist keine Relation nach dem Satze vom Grunde; denn diese ist nur zwischen Vorstellungen, d. i. Objekten; jene Verbindung hingegen ist die zwischen Ding an sich und Erscheinung“.

Wenn also Schopenhauer noch von einer Einwirkung des Willens auf die Körperwelt sprach, nachdem er ihn bereits als „Ding an sich“ bezeichnet hatte, so kann er dabei noch nicht an jenen Satz gedacht haben, „Ding an sich“ (Wille) und „Erscheinung“ (Körper) seien beide eines und dasselbe, nur auf verschiedene Weise gegeben. Vermutlich ist hier der Umstand nicht ohne Bedeutung, daß ihm das „Ding an sich“ zunächst nur ein andrer Ausdruck für die „Platonische Idee“ war. Wie es scheint, war mit der Platonischen Ideenlehre auch der Platonische Gedanke zweier getrennt von einander bestehender Welten in seine Spekulation übergegangen, sodaß er von einer Einwirkung der einen auf die andre reden konnte[2].

---

[1] Bogen MM Dresden 1814.

[2] Möglicherweise glaubte Schopenhauer auch bei Platon dieses Verhältnis zwischen den beiden Welten ausgesprochen zu finden, wenn dieser den „Ideen“ δύναμις zuschrieb und sie als αἰτίαι des Werdens und Vergehens in der Sinnenwelt bezeichnete. Vgl. Stumpf, Verhältnis des Platonischen Gottes zur Idee des Guten, Halle 1869, S. 19, 24, 30.

Um zu verstehen, wie Schopenhauer trotz der Annahme einer Einwirkung des Willens auf den Körper zugleich sagen konnte[1], der Leib sei nichts, als der „sichtbar gewordene Wille", muß man die Zweideutigkeit beachten, welche Rudolf Lehmann in den Ausdrücken „erscheinen", „in die Erscheinung treten", „sich objektivieren" — „sichtbar werden" ist noch hinzuzufügen — aufgezeigt hat[2]. Gerade an dem Worte „sichtbar werden" läßt sich die doppelte Bedeutung leicht darlegen, in welcher Schopenhauer diese Ausdrücke gebraucht. Einmal bedeutet dasselbe: irgend jemandem sichtbar werden, von ihm gesehen, d. h. als „Erscheinung" (sinnlich) wahrgenommen werden. Während dieser Gebrauch innerhalb der an Kant sich anschließenden Gedankenreihe liegt, treten die Platonischen zwei Welten hervor in der andern Bedeutung, in der sich das Wort bei Schopenhauer findet. Hier heißt es soviel als: aus der unsichtbaren, übersinnlichen Welt übergehen in die sichtbare, sinnliche; sich in der sichtbaren, körperlichen Welt manifestieren; in dieselbe eintreten; — kurz, „sichtbar werden" und jene andern Ausdrücke bezeichnen in diesem Sinne einen Akt des Willens selbst, eine Einwirkung desselben auf die Körperwelt; in jenem anderen Sinne bezeichnen sie einen Akt des erkennenden Subjekts. Sehr charakteristisch ist es, wenn Schopenhauer einmal schreibt[3]: „Der Leib ist ... der sichtbar gewordene Wille, der Abdruck des Willens in der Welt der realen Objekte". Hier ist der Zusammenhang mit Platon nicht zu verkennen; ebenso wie Schopenhauer den Leib den Abdruck des Willens in der Welt der realen Objekte nennt, bezeichnet Platon das sinnliche Einzelding als Abbild der Idee in der zeitlichen Welt.

Man kann die ganze weitere Entwicklung der Metaphysik Schopenhauers als einen Kampf zwischen den beiden in Vorstehendem angedeuteten Gedankenreihen bezeichnen, und diesen Widerstreit noch in seinen spätesten Werken verfolgen. Die eine (frühere) Gedankenreihe ging von Platon aus; im Anschluß an seine Ideenlehre wird hier das Metaphysische als das Eine, Allgemeine bezeichnet, welches dem Physischen als dem Vielen, Einzelnen gegenübersteht; zugleich treten die getrennt von einander existierenden Welten Platons hervor, indem von einer Einwirkung der einen auf die andre die Rede ist. Dagegen behauptet die zweite

[1] Bogen EE Dresden 1814.
[2] Rudolf Lehmann a. a. O. S. 188 f.
[3] Bogen EE Dresden 1814.

Gedankenreihe, welche sich enger an Kant anschließt, die physische Welt sei mit der metaphysischen identisch, nur auf gänzlich verschiedene Weise wahrgenommen: das Metaphysische geht hier über ins Psychische, indem sich Schopenhauer darauf beruft, der „Wille" sei dem „nach innen gerichteten Selbstbewußtsein" unmittelbar gegeben. So kommt hier die psychologische Natur des Willensbegriffs besser zu ihrem Rechte, als in jener früheren Gedankenreihe, in welcher der Wille mit dem „intelligiblen Charakter" identisch, also ein metaphysischer Begriff ist. Der Kürze halber soll daher im Folgenden die frühere Gedankenreihe als die „metaphysische" bezeichnet werden, die spätere als die „psychologische". Zunächst soll (in § 1 des folgenden Kapitels) die letztere von ihrem Ursprung aus in ihre Konsequenzen verfolgt werden; sodann ist (§ 2) zu zeigen, wie Schopenhauer sich vergeblich bemühte, sie mit der früheren widerspruchlos zu vereinigen[1].

Doch ist es nötig, vorher noch einen Blick auf die mehrfach erörterte und in bejahendem Sinne beantwortete Frage zu werfen, ob Schopenhauers Lehre, der „Wille" sei das „Ding an sich", unter dem Einflusse Bouterweks entstanden ist, da eine solche Abhängigkeit nach der hier gegebenen Darstellung ausgeschlossen erscheint.

§ 3.

Die Bouterwek-Frage.

Windelband nennt Schopenhauers Metaphysik eine Ausbildung des „absoluten Virtualismus" Bouterweks, „seines Göttinger Lehrers"[2]. Diese letztere Bemerkung bezieht sich wohl nur auf den Umstand, daß Bouterwek zu derselben Zeit, wo Schopenhauer in Göttingen studierte, an dieser Universität Professor war[3]. Unter den Dozenten, deren Vorlesungen Schopenhauer in Göttingen hörte, wird Bouterwek nicht genannt (VI, 181). Die von Windelband hervorgehobene Verwandtschaft der beiden Systeme ist unleugbar. Nach Bouterwek kennen wir uns

[1] Natürlich soll nicht behauptet werden, daß Schopenhauers Denken die psychologische Natur des Willensbegriffs zuerst gänzlich verleugnet habe, und daß diese dann ganz plötzlich hervorgetreten sei. Die Grenzlinie mußte hier schärfer gezogen werden, als sie in Wirklichkeit sein konnte.

[2] Windelband, Geschichte der Philosophie, 1892. S. 462.

[3] Vgl. Windelband, Geschichte der neueren Philosophie, 1880. Bd. II, S. 392.

selbst als wollende Wesen, d. i. als Kraft, und die Realität der Außenwelt erkennen wir durch den Widerstand, den jene Kraft findet, ebenfalls als Kraft. Hier wird in der That Schopenhauers Lehre vom Willen als dem „Ding an sich" der Hauptsache nach anticipiert. Aber so auffallend diese Verwandtschaft auch ist, sie beweist doch nicht ohne weiteres die Abhängigkeit Schopenhauers von Bouterwek, da sie schon in der beiderseitigen Abhängigkeit von Kant eine Erklärung findet. Von diesem aus läßt sich ebenso leicht eine Brücke zu Bouterwek schlagen, wie zu Schopenhauer.

Einen sehr extremen Standpunkt in der Bejahung der Abhängigkeit Schopenhauers von Bouterwek nimmt Ernst Lehmann ein, welcher das Verhältnis zwischen beiden Systemen genauer untersucht und zu der vorhin angedeuteten Verwandtschaft einige weitere Züge hinzufügt[1]. Er zeigt, daß vor Schopenhauer schon Bouterwek gelehrt hatte, die Erscheinungswelt, die „Welt als Vorstellung", sei bedingt durch das Auseinandertreten in Subjekt und Objekt. Bouterwek hatte gesagt: „Sich etwas vorstellen, oder ein absolutes Objekt auf ein Subjekt beziehen, ist eins". Ganz ebenso erklärte Schopenhauer, „Vorstellung sein" und „Objekt für ein Subjekt sein" sei ein und dasselbe. Doch wurde schon nachgewiesen[2], daß diese Ausführungen Schopenhauers sich mit demselben Recht auf eine Beeinflussung durch G. E. Schulze zurückführen lassen; und da eine solche Beeinflussung außer Zweifel steht, so ist dieser Annahme der Vorzug zu geben. Bedeutungsvoller erscheint es zunächst, wenn Bouterwek auch Schopenhauers Lehre von der Einheit des „Dinges an sich" dadurch schon anticipirt hatte, daß er die Vielheit und Mannigfaltigkeit auf die Sinnenwelt beschränkte und jenes Zerfallen in Subjekt und Objekt, d. h. die Sinnlichkeit als den einzigen Grund der Pluralität der Objekte bezeichnete. Zunächst ist aber auch hier wieder auf Kant, den gemeinsamen Ausgangspunkt beider, hinzuweisen; die „Kritik der reinen Vernunft" hatte zu Betrachtungen über Einheit und Vielheit angeregt[3]. Hierzu kam für Bouterwek der Einfluß Spinozas — er selbst bezeichnete seine Philosophie als „negativen Spinozismus" —, für Schopenhauer dagegen der Einfluß Platons. Er identifizierte die Platonische Idee mit dem Kantischen Ding an sich und bezeichnete letzteres demgemäß als die metaphysische

[1] Ernst Lehmann a. a. O. S. 48 ff.
[2] Vgl. S. 12.
[3] Vgl. S. 25.

Einheit, welche in den vielen Dingen je einer Spezies ihre zeitlich-räumliche Erscheinung finde. Hierdurch wird aber ein fundamentaler Unterschied zwischen Bouterwek und Schopenhauer bezeichnet: für Schopenhauer gab es zunächst ebenso viele „Dinge an sich", wie Platonische Ideen, für Bouterwek dagegen von Anfang an nur ein Ding an sich.

Es kommt hinzu, daß Schopenhauer überall seine Abhängigkeit von Platon und Kant hervorhebt, nirgends aber Bouterwek als Vorgänger nennt. Wenn sich nun auch nicht leugnen läßt, daß er oft für die mannigfaltige Verwandtschaft seiner Philosophie mit andern zeitgenössischen Systemen, vor allem mit denen Fichtes und Schellings[1], blind war und wenn auch insofern das Urteil Windelbands berechtigt ist, kaum einer der großen Denker sei „über seine historische Stellung in einer solchen Selbsttäuschung befangen gewesen[2]", so ist doch nicht anzunehmen, daß Schopenhauer seine Abhängigkeit von Bouterwek übersehen haben sollte, wenn er die grundlegenden Sätze seines Systems zuerst aus seinem Munde vernommen hätte. Auch E. Lehmann sieht diese Schwierigkeit. „Wir begreifen schwer", sagt er, „daß er sich niemals auf diesen seinen Vorgänger berufen hat. Es scheint fast, als ob die Resultate des Bouterwekschen Denkens Schopenhauer so in Fleisch und Blut, schon lange vor der Abfassung seiner Werke, übergegangen waren, daß sie ihm als durchaus selbstverständlich oder als die ganz natürlichen Resultate der Kantischen Philosophie erschienen." Dann hätte aber Schopenhauer, der 1809/11 in Göttingen studiert hatte, nicht 1813 das „Ding an sich" für unerkennbar halten, und nicht 1814 im Gegensatz zu Bouterweks „negativem Spinozismus" und im Anschluß an Platons Ideenlehre eine Vielheit von „Dingen an sich" statuieren können.

Man wird hiernach berechtigt sein, in der Frage, ob Schopenhauers

---

[1] Eine Beeinflussung Schopenhauers durch Fichte und namentlich durch Schelling kommt vielmehr in Frage, als eine solche durch Bouterwek, da er sich (besonders 1812 in Berlin) mit jenen beschäftigt hatte. Vor allem wurde er vielleicht zuerst durch Schelling nachdrücklich auf Kants Theorie des intelligiblen Charakters hingewiesen, an welche sich seine Metaphysik in ihrem Anfangsstadium so eng anschloß. Vgl. Windelband a. a. O. II, 343, dazu Schopenhauer, Sämtl. Werke III, 462, 558. Zwischen Schopenhauer und Fichte ist kürzlich wieder eine Verwandtschaft aufgezeigt worden, welche seinen Beweis für die Apriorität des Kausalgesetzes betrifft — s. V. Heyfelder, „Über den Begriff der Erfahrung bei Helmholtz", Berlin 1897, S. 47, Anm. 1. — Vgl. übrigens R. Willy, „Schopenhauer in seinem Verhältnis zu J. G. Fichte und Schelling", Hottingen-Zürich 1883.

[2] Windelband a. a. O. II, 345.

Metaphysik durch Bouterwek beeinflußt sei, auch nicht bei dem Non liquet Hugo Liepmanns stehen zu bleiben[1], sondern der entschiedeneren Ansicht beizupflichten, welche W. Wallace vertritt, indem er eine solche Beeinflussung als höchst unwahrscheinlich bezeichnet[2].

Drittes Kapitel.

Die zwei Gedankenreihen in Schopenhauers System.

§ 1.

Die psychologische Gedankenreihe.

Kant hatte das Ding an sich als unerkennbar bezeichnet, und Schopenhauer war dieser Ansicht zunächst beigetreten, indem er sie gleichzeitig zur Polemik gegen Kant benutzte. Wenn er nunmehr behauptete, der „Wille" sei das „Ding an sich", so mußte er die Erkennbarkeit des letzteren verteidigen. Es war schon daran zu erinnern, daß er sich in dieser Hinsicht darauf berief, der „Wille" sei uns nicht, wie der Leib und die gesamte Körperwelt, „in der Anschauung für den Verstand" gegeben, (welcher nach Schopenhauer aus den Sinnesempfindungen auf die Kausalität äußerer Dinge schließt), sondern „ganz unmittelbar" (I, 151).

---

[1] Allg. deutsche Biographie XXXII, 334: „Damals dozierte auch Fr. Bouterwek in Göttingen. Dieser Umstand, sowie eine gewisse Verwandtschaft der Schopenhauerschen Willenslehre mit Bouterwekschen Aufstellungen haben zu der Vermutung einer Beeinflussung Schopenhauers durch Bouterwek geführt. Indeß fehlen bisher thatsächliche Nachweise dafür."

[2] W. Wallace, Life of Arthur Schopenhauer, London 1890. p. 71: — — — "Thus, as has been recently pointed out, his doctrine that the world is no mere idea, but also a will, had been partly anticipated in the work of a Göttingen Professor, Bouterwek, whose »Idea of an Apodictic« was published in 1799. And yet it is highly improbable that he had studied this work. Unconscious similarities are far from rare, just as they are far from inexplicable." — Unhaltbar ist jedenfalls E. Lehmanns Behauptung: „Daß Schopenhauer dies Werk Bouterweks gekannt haben muß, würde, wenn es der Inhalt desselben nicht unzweifelhaft machte, doch schon daraus hervorgehen, daß Bouterwek Professor der Philosophie an der Universität Göttingen war, zu deren Studenten auch Schopenhauer 1809—1811 zählte" (a. a. O. S. 49, Anm. 2).

Später bezeichnete er diesen Unterschied durch die Ausdrücke „Selbstbewußtsein" und „Bewußtsein andrer Dinge." Letzteres ist „nach außen gerichtet" (III, 390), es ist die „Wahrnehmung der Außenwelt" (II, 233), der „anschauende Intellekt" (IV, 115). Dagegen wird im „Selbstbewußtsein" das „Innere gegeben, das Subjektive". „Es ist ein eminentes Verdienst des Cartesius", sagt Schopenhauer an dieser Stelle (II, 368 f.), „daß er zuerst die Philosophie vom Selbstbewußtsein hat ausgehen lassen". Er zielt offenbar auf die von Cartesius betonte Evidenz hin, welche die Wahrnehmung der Bewußtseinsvorgänge begleitet, und jener Unterschied ist kein andrer, als der, welchen die heutige Psychologie durch die Ausdrücke „innere" und „äußere Wahrnehmnng" zu bezeichnen pflegt[1]. Denselben Gedanken, daß nur hinsichtlich der Gegenstände der äußern Wahrnehmung ein Unterschied zwischen der „Erscheinung" und dem „an sich" Seienden zu machen sei, brachte später u. a. Überweg in sehr klarer Weise zum Ausdruck: „Es hat keinen Sinn, falls das psychische Gebilde als solches das Objekt meiner Auffassung ist, das Sein desselben in meinem Bewußtsein (für mich) und das Sein desselben außerhalb meines Bewußtseins (an sich) zu unterscheiden, denn das aufzufassende Objekt ist hier ein solches, welches eben nicht, wie das Objekt der äußern Wahrnehmung, an sich selbst, außerhalb meines Bewußtseins, sondern nur innerhalb desselben existiert[2]." So nannte Schopenhauer den als Inhalt der inneren Wahrnehmung bezeichneten Willen „Ding an sich". Wenn er sich auf diese Weise gegen Kants Lehre vom „innern Sinn" wandte, wonach uns auch die psychischen Vorgänge nicht so gegeben sind, wie sie „an sich" sind, sondern nur als „Erscheinung", so war er nicht der einzige, der damals in diesem Sinne auf jene Lehre Kants reagierte; es sei nur an Fichte erinnert, gegen den Schopenhauer so maßlos polemisiert, und dessen Philosophie doch im Grunde auf demselben Gedanken beruht, psychisches Leben sei die „an sich" seiende Wirklichkeit.

---

[1] Schopenhauers „nach innen gerichtetes" „Selbstbewußtsein" deckt sich hiernach mit der „innern Wahrnehmung"; es ist dem „innern Bewußtsein" Brentanos verwandt; vgl. Fr. Brentano, Psychologie, Lpz. 1874, Bd. I, 118 f., 131 ff. Dagegen ist es insoweit nicht identisch mit dem „Selbstbewußtsein" im Sinne der modernen Psychologie. Jedoch wird noch darauf hinzuweisen sein, daß die Bedeutung dieses Wortes bei Schopenhauer schillert, indem es oft zugleich im Sinne eines Bewußtseins vom „Selbst" oder „Ich" zu stehen scheint. Vgl. S. 39.

[2] Überweg, System der Logik, 5. A. 1882, S. 103.

Der Komplex der mir in der innern Wahrnehmung unmittelbar gegebenen psychischen Vorgänge aber — so etwa ist nun Schopenhauers Gedankengang — macht dasselbe Ich aus, welches mir zugleich in der äußern Wahrnehmung als Körper, als Komplex räumlicher Bewegungsvorgänge, gegeben ist. Daher findet zwischen psychischen und physischen Vorgängen keine Kausalität statt, sondern beide sind „ein und dasselbe, nur auf zwei gänzlich verschiedene Weisen gegeben." Diese doppelte Erkenntnis, die ich von mir selbst habe, macht Schopenhauer durch einen Analogieschluß zum „Schlüssel der Erkenntnis des innersten Wesens auch aller jener Erscheinungen, die mir nicht in unmittelbarer Erkenntnis neben der mittelbaren, sondern nur in der letzteren gegeben sind" (I, 162 f.). Er statuiert also einen psychophysischen Monismus. Da er nun als das in der innern Wahrnehmung unmittelbar Gegebene den „Willen" bezeichnet, so ist zunächst festzustellen, welche psychischen Vorgänge er unter dieser Bezeichnung vereinigt.

Er macht selbst darauf aufmerksam, daß er dieses Wort in weiterem Sinne gebraucht, als es gewöhnlich geschieht: er „benennt das Genus nach der vorzüglichsten Spezies" (I, 164) und zwar besteht die differentia specifica darin, daß der Wille hier „vom Erkennen geleitet wird und ausschließlich nach Motiven, ja wohl gar nur nach abstrakten Motiven, also unter Leitung der Vernunft sich äußert." Schopenhauer will aber auch da von einem „Willen" sprechen, wo die Leitung durch das Erkennen fehlt: „daß der Wille auch da wirkt, wo keine Erkenntnis ihn leitet, sehen wir zu allernächst an dem Instinkt und den Kunsttrieben der Tiere" (I, 168). Es ergibt sich die Frage, wie wir uns einen solchen „blinden Willen", der nicht durch das Erkennen geleitet wird, als psychischen Vorgang zu denken haben. Eine Anleitung zu ihrer Beantwortung können wir der folgenden Äußerung Schopenhauers entnehmen: „Alles Streben, Wünschen, Fliehen, Hoffen, Fürchten, Lieben, Hassen, kurz alles, was das eigne Wohl und Wehe, Lust und Unlust, unmittelbar ausmacht, ist Affektion des Willens, ist Regung, Modifikation des Wollens und Nichtwollens" (II, 233). Hier hebt er also Lust und Unlust als die allgemeinsten oder elementarsten Bewußtseinsvorgänge hervor, die er unter den Begriff „Wille" subsumiert. Ähnlich sagt er (II, 235): „Was in jedem tierischen Bewußtsein, auch dem unvollkommensten und schwächsten, sich stets vorfindet, ja ihm zum Grunde liegt, ist das unmittelbare Innewerden eines Verlangens und der wechselnden Befriedigung und

Nichtbefriedigung desselben, in sehr verschiedenen Graden." Schopenhauer konstruiert die Gefühle der Lust und Unlust als die Gestalt, in welcher auch dasjenige „Wollen" oder „Streben", dessen Zielvorstellung nicht im Bewußtsein vorhanden ist, in letzterem sich findet. Jede Lust und jede Unlust ist nach seiner Anschauung nichts andres, als „Wille", je nachdem er sich durchsetzt oder gehemmt wird. Mit diesem Wort bezeichnet also Schopenhauer die ganze Gruppe von Bewußtseinsvorgängen, welche auch die moderne Psychologie zu einer einheitlichen Klasse zusammen zu fassen und den intellektuellen gegenüber zu stellen pflegt. Es ist daran zu erinnern, daß er schon in der Abhandlung über den Satz vom Grunde das Ich in ein „erkennendes" und ein „wollendes Subjekt" zerlegt hatte. Er trat durch die Wiederaufnahme dieser schon von Aristoteles durchgeführten Zweiteilung der psychischen Vorgänge, welche „Gefühl" und „Willen" in den engsten Zusammenhang bringt, in Gegensatz zu der von Kant im Anschluß an Mendelssohn befolgten Dreiteilung, welche „Gefühl" und „Willen" als zwei selbständige Klassen psychischer Vorgänge auffaßt[1].

War vorhin Überweg zu nennen als mit Schopenhauer auf gleichem Standpunkt stehend, so ist jetzt ein Einwurf hervorzuheben, welchen er Schopenhauer macht[2]. Derselbe lautet: „Daß das Objekt des innern Sinns oder des Selbstbewußtseins ausschließlich der Wille sei, ist ein fundamentaler Irrtum Schopenhauers, wovon Kant frei war; das Empfinden und Fühlen, Vorstellen, Denken ist ebensowohl wie das Begehren und Wollen unmittelbar Objekt unsrer Selbstauffassung. Das Wollen im eigentlichen Sinne ist ein mit Erkenntnis verknüpftes Begehren und würde daher nicht erkannt werden können, wenn wirklich nicht das Erkennen erkannt werden könnte." Man muß in der That Schopenhauer den Einwand machen, daß wir der intellektuellen Bewußtseinsvorgänge, z. B. der Empfindungen, ebenso „unmittelbar inne werden", wie der Gefühle der Lust und Unlust. Wollte man ihn beim Wort nehmen, so könnte man ihn leicht zur Anerkennung dieses Einwurfs zwingen; denn

---

[1] Schopenhauers sonderbare Definition des „Gefühls" kommt hierbei nicht in Betracht. Er erklärt (I, 92), Gefühl sei „alles, was nicht Begriff ist", und subsumiert dementsprechend auch die Empfindung unter den Begriff „Gefühl". In den obigen Darlegungen steht das Wort „Gefühl" als Bezeichnung für Lust und Unlust (in weitestem Sinne).

[2] Überweg, a. a. O. III, 375, Anm. 2.

er bezeichnet, wie schon angeführt wurde, das im „Selbstbewußtsein“ „unmittelbar Gegebene“ als das „Subjektive“ — und an einer andern Stelle (III, 101) gibt er zu, die Wahrnehmung der Empfindungen sei „eine schlechthin unmittelbare“ und nennt dieselben „subjektiv“!

Gleichwohl behauptet er nun, im „Selbstbewußtsein“ finde sich nicht der Intellekt, sondern „ausschließlich der Wille“, und sucht dies auf folgende Weise zu begründen (II, 233). „Bewußtsein besteht im Erkennen: aber dazu gehört ein Erkennendes und ein Erkanntes; daher auch das Selbstbewußtsein nicht statthaben könnte, wenn nicht auch in ihm dem Erkennenden gegenüber ein davon Verschiedenes Erkanntes wäre.“ — „Das Erkennende selbst kann, eben als solches, nicht erkannt werden: sonst wäre es das Erkannte eines andern Erkennenden. Als das Erkannte im Selbstbewußtsein finden wir nun aber ausschließlich den Willen.“ Schopenhauer nimmt hier also jene Behauptung der Abhandlung über den Satz vom Grunde wieder auf: das Subjekt des Erkennens könne als notwendiges Korrelat des Objekts nie selbst Objekt werden. Nun hatte dieser Satz, daß auch bei der innern Wahrnehmung das Erkennende stets ein andres sei, als das Erkannte, innerhalb des Gedankenkreises jener Abhandlung eine gewisse Berechtigung gehabt. Denn Schopenhauer stand dort noch auf dem Standpunkt der Kantischen Lehre vom „innern Sinn“, wonach uns auch die psychischen Vorgänge nicht wie sie „an sich“ sind, gegeben sind, sondern nur als „Erscheinung“. Das bedeutet aber in der That nichts andres, als daß auch die psychische Wirklichkeit, indem sie wahrgenommen wird, durch die subjektiven Erkenntnisformen eines von ihr verschiedenen erkennenden Subjekts eine Alteration erleidet. Wenn sich Schopenhauer jedoch nunmehr für seine Ontologie auf die „Unmittelbarkeit“ der innern Wahrnehmung berief, so konnte dem doch nur die Anschauung zu Grunde liegen, daß das Bewußtsein sich hier auf seine eignen Zustände oder Funktionen richte, daß also insofern das Bewußtsein hier zugleich Subjekt und Objekt sei. Ganz abgesehen hiervon aber wird durch diese Ausführungen Schopenhauers gar nicht das bewiesen, was er beweisen wollte, daß nämlich das Erkennen, d. h. die intellektuellen Bewußtseinsvorgänge der innern Wahrnehmung nicht gegeben seien; sondern höchstens, daß das Erkennende, das hypostasierte Subjekt dieser intellektuellen Funktionen, sich nicht in der innern Wahrnehmung finde. Die Terminologie „Selbstbewußtsein“ und „Bewußtsein andrer Dinge“ verrät überhaupt die Tendenz, in den Gedankenkreis

der Dissertation mit ihren hypostasierten Subjekten des Erkennens und des Wollens zurückzuleiten. Dort waren „äußerer Sinn" und „innerer Sinn" als zwei gleichwertige Funktionen des „erkennenden Subjekts" neben einander gestellt worden. Ähnlich werden hier „Bewußtsein anderer Dinge" und Selbstbewußtsein" unter den Begriff „Bewußtsein" subsumiert, und zugleich wird das „Bewußtsein" als das „Erkennende" bezeichnet, also mit dem „erkennenden Subjekt" identifiziert. Ebenso scheint nun auch hier und da der Wille wieder im Sinne eines hypostasierten „wollenden Subjekts" zu stehen[1]. Dadurch nähert sich die Bedeutung des Wortes „Selbstbewußtsein" zuweilen dem modernen Sprachgebrauch, indem es das Bewußtsein vom Selbst oder Ich bezeichnet, wobei aber unter dem Ich eben das hypostasierte Subjekt des Wollens zu verstehen ist. Dies ist zum Beispiel der Fall, wenn Schopenhauer auf die Frage „Was heißt Selbstbewußtsein?" antwortet: „Das Bewußtsein des eignen Selbst", und wenn er weiter auf die Frage „Wie wird der Mensch sich seines eignen Selbsts unmittelbar bewußt?" erwidert: „Durchaus als eines wollenden" (III, 390, 392).

Die Frage, was Schopenhauer veranlassen konnte, in angedeuteter Weise wieder in den Gedankenkreis seiner Dissertation einzulenken und den Unterschied zwischen seinem späteren Standpunkt und dem früheren zu verwischen, sei einstweilen zurückgeschoben. Zunächst sollen die Störungen verfolgt werden, welche innerhalb der psychologischen Gedankenreihe hervorgerufen wurden durch den Satz, von welchem wir ausgingen: im Selbstbewußtsein finde sich nicht der Intellekt, sondern ausschließlich der Wille.

Vor allem handelt es sich hier um Schopenhauers Äußerungen über das Verhältnis zwischen Gehirn und Intellekt. Wäre er, ohne jene Behauptung wieder aufzunehmen und sich durch sie beirren zu lassen, in seinem psychophysischen Monismus konsequent geblieben, so hätte er dieses Verhältnis nur so bezeichnen können: Ebendasselbe, was im „Selbstbewußtsein" als Intellekt (als Komplex intellektueller Bewußtseinsvorgänge) gegeben ist, stellt sich dem „Bewußtsein andrer Dinge" als Gehirn dar

---

[1] Eine schematische Gegenüberstellung der beiden Terminologieen wird ihr Verhältnis verdeutlichen:

Erkennendes Subjekt	innerer Sinn	wollendes Subjekt
	äußerer Sinn	Außenwelt
Bewußtsein	Selbstbewußtsein	Wille
	Bewußtsein andrer Dinge	Außenwelt.

(als Komplex körperlicher Bewegungsvorgänge). Da nun aber der Intellekt dem „Selbstbewußtsein“ nicht gegeben sein soll, sondern ausschließlich der Wille, so sieht sich Schopenhauer genötigt, zu sagen, was sich dem „Bewußtsein andrer Dinge“ als Gehirn darstelle, das sei, sofern es dem „Selbstbewußtsein“ gegeben sei, eben auch Wille — nämlich der Wille zu erkennen, ähnlich wie die Hand den Willen zum Greifen darstelle (II, 303, 319). Wie nun das Greifen eine Funktion der Hand ist, so nennt Schopenhauer das Erkennen eine Funktion des Gehirns (II, 239, 319, 334 f.). Er rühmt in diesem Zusammenhang Cabanis, weil dieser wie kein andrer „das Geistige im Menschen (die Erkenntnis) als Produkt seines Physischen“ nachgewiesen habe (III, 220). Er scheint also den Widerspruch gar nicht zu bemerken, in welchem dieser Materialismus zu seiner idealistischen Grundanschauung steht: jener macht den Intellekt zum Produkt des Gehirns, diese macht das Gehirn zum Produkt des Intellekts[1]. Durch die Vereinigung dieser beiden widersprechenden Anschauungen macht demnach Schopenhauer „das Gehirn zum Gehirnphänomen[2]“.

Zum teil steht hiermit in Zusammenhang Schopenhauers Lehre vom „Primat des Willens“ (gegenüber dem Intellekt). Zunächst scheint der Satz, der Wille sei „primär“, der Intellekt „sekundär“, eine entwicklungsgeschichtliche Bedeutung zu haben — in dem Sinne, daß auf den untersten Entwicklungsstufen des Bewußtseins sich nur Gefühlszustände der Lust und Unlust finden, d. h. unmittelbares Innewerden befriedigten oder nicht befriedigten Willens (II, 235), und daß die intellektuellen Funktionen dann im Laufe der Entwicklung mehr und mehr hervortreten. In diesem Sinne stände die angeführte Behauptuug ohne Widerspruch innerhalb der psychologischen Gedankenreihe. Die Betrachtung wird aber aus dem Gebiet des zeitlichen Geschehens hinüber geschoben in das der Metaphysik — Schopenhauers Haß gegen die „zeitliche Entwicklung“ ist offenbar auch hier im Spiel. Als das „Primäre“ wird nun das „Ding an sich“ bezeichnet, als das „Sekundäre“ die „Erscheinung“. In diesem Zusammenhang wird nun jene materialistische Auffassung des Verhältnisses zwischen Intellekt und Gehirn benutzt: primär ist nun Wille als „Ding an sich“; sekundär ist der Intellekt, weil er eine Funktion des Körpers

[1] Zeller, Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz, 2. A. 1875. S. 713.
[2] Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie Bd. VIII, S. 468.

ist, also die „Erscheinung" voraussetzt. Schopenhauer nennt aus diesem Grunde den Intellekt auch gelegentlich nicht mehr „sekundär", sondern sogar „tertiär" — denn der Intellekt „setzt den Organismus voraus, dieser aber den Willen" (II, 325).

Die materialistische Auffassung des Verhältnisses zwischen Gehirn und Intellekt führte nebst den mit ihr in Verbindung stehenden Ausführungen in mehr als einer Hinsicht zu Widersprüchen und Schwierigkeiten innerhalb der psychologischen Gedankenreihe. Diese hatte psychische Vorgänge als das allen physischen „Erscheinungen" zu Grunde liegende „an sich" Seiende bezeichnet; als die allgemeinsten psychischen Vorgänge, die auch da vorhanden seien, wo jede („nach außen gerichtete") Erkenntnis fehle, waren die Gefühle der Lust und Unlust genannt worden. Nun hatte aber Schopenhauer in jenen in Rede stehenden Ausführungen das „Bewußtsein" mit dem „Erkennen" identifiziert und es daher ebenso wie dieses vom Gehirn abhängig sein lassen (II, 232). Er mußte folgern, daß überall da, wo kein Gehirn sich findet, auch kein Bewußtsein vorhanden ist; er sagte deshalb, der Wille sei „an sich selbst bewußtlos" (II, 232). Hier entsteht aber die Schwierigkeit, einen solchen nicht nur *erkenntnis*- sondern sogar *bewußtlosen* Willen sich als psychischen Vorgang zu denken, da hier auch von Gefühlen der Lust und Unlust nicht mehr die Rede sein kann. Interessant ist es nun zu sehen, daß auch Schopenhauer selbst diese Schwierigkeit zuweilen sehr wohl fühlte und dann — ganz ohne Rücksicht auf jene entgegen stehenden Behauptungen — auch da, wo *kein* Gehirn vorhanden ist, nicht mehr von einem gänzlich bewußt*losen* Willen sprach, sondern nur verschiedene *Grade* des Bewußtseins unterschied, indem er der Pflanzenwelt einen geringeren Grad zuerkannte, als der Tierwelt, und der anorganischen Welt einen noch geringeren, als der Pflanzenwelt. „Das subjektive Dasein der Pflanze müssen wir uns denken als ein schwaches Analogon, einen bloßen Schatten von Behagen und Unbehagen" — — und „dieses bloße Analogon von Bewußtsein, welches wir der Pflanze zuschreiben müssen, wird sich zu dem noch viel dumpferen subjektiven Wesen eines unorganischen Körpers ungefähr verhalten, wie das Bewußtsein des untersten Tiers zu jenem quasi-Bewußtsein der Pflanze. Man kann sich die zahllosen Abstufungen im Grade des Bewußtseins veranschaulichen unter dem Bilde der verschiedenen Geschwindigkeit, welche die vom Centro ungleich entfernten Punkte einer sich drehenden Scheibe haben" (II, 325, 328).

Daß einander so widersprechende Behauptungen Platz finden konnten, erklärt sich aus Schopenhauers Art zu arbeiten, welche von Anfang an ein und dieselbe geblieben ist. Er schrieb seine Werke nicht gleich im Zusammenhang in logischer Gedankenfolge nieder, sondern setzte sie aus den vorher in der zufälligen Reihenfolge ihres Entstehens aufgezeichneten einzelnen Gedanken zusammen. Der zweite Band seines Hauptwerks bietet eigentlich nur eine Sammlung solcher Aphorismen, die als Anmerkungen und Ergänzungen den einzelnen Kapiteln des ersten Bandes beigeordnet werden. Ähnliches gilt von den beiden Bänden der „Parerga und Paralipomena". Unter den isoliert von einander entstandenen Ausführungen finden sich nun eben solche, welche zeigen, wie sich Schopenhauer bestrebt, die psychologische Gedankenreihe konsequent durchzubilden, ohne dabei auf jene entgegenstehenden Behauptungen Rücksicht zu nehmen. Noch wichtiger, als die soeben angeführten Ausführungen Schopenhauers über die verschiedenen Grade des Bewußtseins ist in dieser Hinsicht eine vereinzelte Äußerung über das Verhältnis zwischen Gehirn und Intellekt. Ohne sich, wie sonst, durch den Satz beirren zu lassen, im „Selbstbewußtsein" sei nicht der Intellekt, sondern ausschließlich der Wille gegeben, gebraucht er hier eben die Formel, welche als die einzige seinem psychophysischen Monismus entsprechende schon postuliert wurde[1]: „Was im Selbstbewußtsein, also subjektiv, der Intellekt ist, das stellt sich im Bewußtsein andrer Dinge, also objektiv, als Gehirn dar" (II, 286).

Was Schopenhauer eigentlich bewog, jene Behauptung aufzustellen oder wiederaufzunehmen, in der innern Wahrnehmung finde sich nicht der Intellekt, sondern ausschließlich der Wille, ist unschwer zu erkennen. Ohne diese Einschränkung hätte offenbar die psychologische Gedankenreihe zu einer wesentlichen Erweiterung des metaphysischen Hauptdogmas, der „Wille" sei „Ding an sich", führen müssen, da der Intellekt mit demselben Rechte als „Ding an sich" zu bezeichnen wäre. Es wird sich zeigen, daß auch die vorhin konstatierte allgemeinere Tendenz, den Unterschied zwischen dem Standpunkt des Hauptwerks und dem der Dissertation zu verwischen, ihre Erklärung findet in dem Bestreben Schopenhauers, die psychologische Gedankenreihe in Einklang zu bringen mit der metaphysischen.

[1] Vgl. S. 39 f.

§ 2.

Widerstreit der psychologischen Gedankenreihe mit der metaphysischen.

Die psychologische Gedankenreihe, welche den Willen als Gegenstand der inneren Wahrnehmung betrachtete, nannte als die allgemeinste Gestalt, in welcher der Wille im Bewußtsein sich findet, die Gefühle der Lust und Unlust, indem sie dieselben als befriedigtes, resp. unbefriedigtes Wollen oder Streben bezeichnete. In der metaphysischen Gedankenreihe wurde das Wort „Wille" gleichbedeutend mit „Charakter" gebraucht, indem dieser bezeichnet wurde als das Streben, auf bestimmte Einwirkung bestimmt zu reagieren. Eine Vereinigung dieser beiden Definitionen wird zu suchen sein in der Identifizierung jenes „befriedigten oder nichtbefriedigten Strebens" mit eben genanntem „Streben, auf bestimmte Einwirkung bestimmt zu reagieren". Der Inhalt des Begriffes „Wille" innerhalb der metaphysischen Gedankenreihe ist aber damit noch nicht erschöpft. Gerade der Punkt, auf den sie das größte Gewicht legte, ist noch nicht berücksichtigt: die im Anschluß an die Platonische Idee statuierte metaphysische Einheit in ihrem Verhältnis zur Vielheit der uns bekannten Welt. Der „Charakter", um welchen es sich handelte, war der „intelligible Charakter" Kants; dieser wurde mit der Platonischen Idee und mit dem Ding an sich identifiziert und als „einheitlicher außerzeitlicher Akt" bezeichnet, der in den vielen einzelnen Handlungen der einzelnen Individuen zur Erscheinung komme. Von einer solchen metaphysischen Einheit ist nun offenbar in der innern Wahrnehmung nichts zu finden, in welcher doch der Wille, das Ding an sich, „unmittelbar" gegeben sein soll. Wenn wir mit Schopenhauer alle Lust und Unlust als befriedigtes, resp. nichtbefriedigtes Streben betrachten, so handelt es sich doch immer um Äußerungen vieler einzelner bestimmt gerichteter Triebe, um einzelne Strebungen. Schopenhauer muß dies natürlich zugeben: er sagt, zunächst seien uns die „einzelnen Aktionen des Willens" gegeben (I, 289 u. ö.). Man kann nun wohl aus der Gesamtheit des Strebens, der Triebe, der Instinkte eines Individuums oder der Kräfte eines Dinges eine organische Einheit konstruieren und dieselbe seinen „Charakter" nennen; aber für jene metaphysische Einheit, als welche der intelligible Charakter in seiner Identität mit der Platonischen Idee der individuellen Vielheit gegenüberstehen soll, ist damit nichts gewonnen. Fallen lassen konnte nun Schopenhauer diese

metaphysische Einheit nicht, ohne seiner Ethik ihre metaphysische Grundlage zu entziehen. Der hohe Wert, den er von Anfang an auf die enge Verbindung der Ethik mit der Metaphysik legte, macht es begreiflich, daß er eine Vermittlung anstrebte. Er ging zu diesem Zwecke zurück auf den Gedanken, der ihn zur Identifizierung des Dings an sich mit der Platonischen Idee geführt hatte. Er hatte in Kants Lehre, Raum und Zeit seinen Anschauungsformen, von denen das Ding an sich frei sei, deshalb die Platonische Ideenlehre wiederzufinden gemeint, weil „eben durch Raum und Zeit die eine Idee in viele gesonderte Individuen zerfalle"; er nannte aus demselben Grunde Zeit und Raum mit einem scholastischen Ausdruck das principium individuationis. Von diesem Standpunkt aus werden die folgenden Erwägungen angestellt (II, 228). „Auch im Selbstbewußtsein ist das Ich nicht schlechthin einfach, sondern besteht aus einem Erkennenden, Intellekt, und einem Erkannten, Wille: jener wird nicht erkannt und dieser ist nicht erkennend. — — Also auch in der innern Erkenntnis findet noch ein Unterschied statt zwischen dem Sein an sich ihres Objekts und der Wahrnehmung desselben im erkennenden Subjekt. Jedoch ist die innere Erkenntnis von zwei Formen frei, welche der äußern anhängen, nämlich von der des Raumes und von der alle Sinnesanschauung vermittelnden Form der Kausalität. Hingegen bleibt noch die Form der Zeit; — — — infolge der ihm noch anhängenden Form der Zeit erkennt jeder seinen Willen nur in dessen successiven einzelnen Akten, nicht aber im ganzen, an und für sich". Hier wird ersichtlich, wie Schopenhauer dazu kam, in den Gedankenkreis der Abhandlung über den Satz vom Grunde wiedereinzulenken. Offenbar ist hier der „innere Sinn" wieder in seine Rechte eingetreten: der „innere Sinn", die Erkenntnisform der Zeit, welche zusammen mit dem Raum das principium individuationis ausmacht, hindert uns, die metaphysische Einheit zu erkennen, welche dem „Willen" in seiner Identität mit der Platonischen Idee und dem Ding an sich eigen sein soll. Es fragt sich aber, ob wir damit nicht zurückgekehrt sind zur Kantischen Lehre von der Unerkennbarkeit des letzteren. Der „Wille", von dem uns die innere Wahrnehmung Kunde giebt, ist stets ein einzelner, auf ein bestimmtes Ziel gerichteter Wille, niemals „der" Wille, welcher als das eine in den vielen Individuen erscheinende Ding an sich bezeichnet wird (z. B. I, 428). Schopenhauer giebt in der That am Schlusse dieser Ausführungen zu, der uns durch die innere Wahrnehmung bekannte Wille sei nicht das

Ding an sich selbst, sondern nur „die nächste und deutlichste Erscheinung" desselben, „in welcher das Ding an sich in der allerleichtesten Verhüllung sich darstellt". Demnach wird Kants Lehre von der Unerkennbarkeit des Dings an sich nicht aufgehoben, sondern nur „dahin modifiziert, daß dasselbe nicht schlechthin und von Grund aus erkennbar sei, daß jedoch die bei weitem unmittelbarste seiner Erscheinungen — — es für uns vertritt[1]". Was der Wille sei, so schließt Schopenhauer, „ganz abgesehen davon, daß er sich als Wille darstellt, oder überhaupt erscheint, d. h. überhaupt erkannt wird", — diese Frage sei „nie zu beantworten".

Schopenhauers Lehre von Zeit und Raum als dem principium individuationis liefert auch ein Beispiel für die verhängnisvolle Wirkung, welche die „Syntheseˇ zwischen Kant und Platon" auf seine Philosophie ausübte. Er war davon ausgegangen, daß durch Zeit und Raum die eine Idee in viele gesonderte Individuen zerfalle. Durch Zeit und Raum, so meinte er nun, zerfalle das eine Ding an sich in seine vielen Erscheinungen. Da er zugleich mit Kant Zeit und Raum als Anschauungsformen bezeichnete, die nicht dem Ding an sich zukommen, sondern bloß in uns liegen, so mußte er folgern, daß alle Individuation, alle Vielheit, von uns selbst in das Wahrgenommene hineingetragen wird. Hier ergiebt sich aber derselbe Zirkel, den wir in Schopenhauers Ausführungen über das Verhältnis zwischen Gehirn und Intellekt zu konstatieren hatten. Das Erkennen ist eine Funktion des Individuums, das Individuum aber ein Produkt des Erkennens! Schopenhauer sieht scheinbar darin keine Schwierigkeit — er sagt (II, 321): „Die Erkenntnis und die Vielheit oder Individuation, stehen und fallen mit einander, indem sie sich gegenseitig bedingen". —

Es erübrigt noch, die Umbildung des Verhältnisses zwischen „Ding an sich" und „Idee", wie sie in der Darstellung des Hauptwerks bereits vollzogen ist, etwas näher ins Auge zu fassen. In jener frühesten Aufzeichnung, die uns von der Aufnahme des Begriffs „Ding an sich" in

[1] Schopenhauer bezeichnet deshalb auch die Benennung des „Willens" als „Ding an sich" als eine denominatio a potiori. Kuno Fischer hat bereits die Ansicht ausgesprochen (a. a. O. VIII, 239), er habe auf diese Weise die ursprüngliche Gleichsetzung „abgeschwächt und verklausuliert, um den Einwand abzuwehren, daß sie andern Grundlehren widerstreite". Allerdings geschah dies nicht erst in der 2. Auflage des Hauptwerks, sondern bereits in der ersten; vgl. Rud. Lehmann a. a. O. S. 107, dazu „Die Welt als Wille und Vorstellung" 1. Aufl., Leipzig 1819, S. 162 f.

das Denken Schopenhauers Kunde gab, hatte er gesagt, die „Identität dieser beiden großen Philosophen sei ein unendlich fruchtbarer Gedanke, der eine Hauptstütze seiner Philosophie werden solle". Als er sich aber im Hauptwerk über dieses Verhältnis aussprach, sagte er: — — Wir finden „Kants Ding an sich und Platons Idee, die ihm allein ὄντως ὄν ist, diese beiden dunklen Paradoxen der beiden größten Philosophen des Occidents, — zwar nicht als identisch, aber doch als sehr nahe verwandt" u. s. w. Die Veränderung in der Auffassung Schopenhauers, durch welche die anfängliche völlige Identität zwischen „Ding an sich" und Idee aufgehoben wurde, bezieht sich auf das Verhältnis zwischen Einheit und Vielheit, — es wird hier die letzte Konsequenz der metaphysischen Gedankenreihe gezogen. Solange „Ding an sich" und „Idee" identisch waren, gab es ebensoviele Dinge an sich, wie Ideen[1]. Nun wurde auch diese Vielheit aus der Welt des ὄντως ὄν entfernt. Wie der Vielheit von Individuen die Idee als Einheit gegenübersteht, so wird nun der Vielheit von Ideen das „Ding an sich" als Einheit gegenübergestellt. Jede Idee stellte sich dar als der „Wille" der betreffenden Gattung[2]. Diese verschiedenen Willens-Arten werden nun unter den Begriff „Wille" subsumiert, und dieser wird als „Ding an sich" hypostasiert. Man wird aber annehmen müssen, daß hierbei in Schopenhauers Denken keine scharfe Grenze gezogen war zwischen Allgemeinbegriff und Kollektivbegriff. Wenn er von dem Willen als dem einen Ding an sich sprach, so schwebte ihm dieses wohl als die Gesamtheit alles Seienden vor, insofern ihm jedes einzelne Ding, jedes Individuum „im innersten Kern" als „Wille" galt. Seine Alleinheitslehre klingt an Spinozas »Quicquid est, in Deo est« (Eth. I, pr. XV) an, wenn auch Schopenhauer weit davon entfernt war, die substantia unica mit Spinoza Deus zu nennen. Mit Recht hat Rudolf Lehmann diesen Zusammenhang mit Spinoza hervorgehoben[3]. Außerdem liegt aber eine starke Beeinflussung durch die indische Philosophie vor, deren asketischer Grundzug Schopenhauer ganz besonders anziehen mußte. Er nennt sie neben seinen zwei großen Lehrern Platon und Kant (I, 13), und in der an Erdmann gesandten autobiographischen Skizze weist er ausdrücklich auf ihren Einfluß hin, indem er zugleich angiebt, daß ihm ihre Bekanntschaft im Winter

[1] Vgl. S. 24.
[2] Vgl. S. 26.
[3] R. Lehmann a. a. O. S. 87 ff.

1813/4 in Weimar vermittelt wurde[1]. In seiner praktischen Philosophie, in deren Mittelpunkt die Verneinung des Willens steht, nimmt er bekanntlich sehr oft auf die indische Weisheit Bezug; für die uns hier beschäftigende Frage ist von Wichtigkeit die Identifizierung der „Scheinbarkeit des principii individuationis", der „Illusion der Vielheit" mit der indischen „Maja". (I, 453, II, 377, 708 u. ö.)

Auch diese letzte Ausgestaltung der metaphysischen Gedankenreihe zeigt, wie wenig sie mit der psychologischen in Einklang zu bringen ist. An die Stelle der vielen mit den Ideen identischen „Dinge an sich" tritt das eine „Ding an sich" aber als Mittelstufe zwischen dieser absoluten Einheit und der Vielheit der Sinnenwelt bleiben die Ideen stehen. Die Ideen sind „Objektivationen" oder „Erscheinungen" des einen „Dinges an sich", die Individuen jeder Spezies sind wieder „Erscheinungen" der betreffenden Idee. Einerseits bleibt also die Idee, wie früher, das eine „Ding an sich", welches in vielen einzelnen Dingen „erscheint", anderseits aber ist sie selbst „Erscheinung", denn es gibt viele Ideen, „Vielheit" aber trifft nicht das „Ding an sich", sondern nur die „Erscheinung". Die Anerkennung dieser drei Welten (Ding an sich, Ideen, Sinnenwelt) ist mit der psychologischen Gedankenreihe nicht vereinbar, da ja nach dieser die „Erscheinung" nichts andres sein sollte, als die Gestalt, in welcher die „an sich" existierende (psychische) Wirklichkeit von uns sinnlich wahrgenommen wird.

Es zeigt sich immer wieder die Neigung Schopenhauers, diese Anschauung, welche eine Einwirkung der metaphysischen (resp. psychischen) Welt auf die physische ausschließt, zu verlassen. Gerade da, wo das ursprünglich von Platon entlehnte Verhältnis zwischen Einheit und Vielheit im Mittelpunkt seines Denkens steht, kommt auch der Platonische Gedanke verschiedener, getrennt von einander bestehender Welten wieder zum Vorschein, indem von einer Einwirkung der einen auf die andre die Rede ist. Charakteristisch dafür ist Schopenhauers Versuch, magische Vorgänge zu erklären: da alles Einzelne „Erscheinung" eines und desselben „Dinges an sich" sei, so sei eine actio in distans zwischen zwei zeitlich und räumlich getrennten Erscheinungen möglich, indem die Wirkung von der einen auf die andre durch das eine „Ding an sich" hindurchgehe. Neben dem »nexus physicus« nimmt er einen »nexus metaphysicus« an, „welcher durch das Wesen an sich aller Dinge geht", eine „unterirdische

[1] J. E. Erdmann, a. a. O.

Verbindung, vermöge welcher von einem Punkt der Erscheinung aus unmittelbar auf jeden andern gewirkt werden könne", ein „Wirken der Erscheinung auf die Erscheinung vermöge des Wesens an sich, welches in allen Erscheinungen eines und dasselbe ist" (III, 307). Die Freude, welche Schopenhauer darüber empfand, durch seine Metaphysik Vorgänge erklären zu können, welche dem Physiker ein Rätsel bleiben, ließ ihn die Widersprüche übersehen, in welche er sich dabei verwickelte.

Vita.

Natus sum Johannes Andreas **Theodorus Lorenz** Erfordiensis die XXV mensis VII anni h. s. LXX patre Guilelmo matre Martha e gente Sachtleb, quos superstites veneror.

Gymnasium patriae frequentavi usque ad classem secundam inferiorem; quam egressus mercaturae operam dedi per sex annos, quorum duos fere in Britannia transegi.

Litterarum autem desiderio incensus cum acquiescere mercatura non possem, ad studia me revocare constitui. Itaque vere anni h. s. XCI gymnasii **Erfordiensis** classi primae ascriptus et anno post maturitatis testimonium adeptus universitatem **Heidelbergensem** adii ibique per bis senos menses theologiae me dedidi. Deinde in numerum civium universitatis Fridericae Guilelmae **Berolinensis** receptus philosophiae praecipue studui usque ad hunc diem.

Docuerunt me viri illustrissimi **Diels, Dilthey, Kuno Fischer, Frey, Herman Grimm, Paulsen, Roediger, Erich Schmidt, Schumann, Stumpf.**

Quibus omnibus viris optime de me meritis, imprimis **Friderico Paulsen,** gratias ago maximas.

Thesen.

I.

Eine Beeinflussung **Schopenhauers** durch **Bouterwek** hat nicht stattgefunden.

II.

Der **Selbstmord** ist nicht unbedingt verwerflich.

III.

Der **Giovannino von Pisa** im Berliner königlichen Museum wird mit Recht als ein Werk **Michelangelos** bezeichnet.

Druck von Breitkopf & Härtel in Leipzig.